

الحِكْمَةُ الْمُتَعَالِيَّةُ
فِي الاسْتِفَارِ الْعَقْلِيَّةِ الْارْبَعَةِ

لِلْمُؤَلِّفِ

الحَكِيمِ الْإِلَهِيِّ وَالْفَيَاسُوفِ الرَّبَّانِيِّ

صَدْرُ الدِّينِ مُحَمَّدِ الشَّيْرَازِيِّ

مُجَدِّدِ الْفَلَسَفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

لِلتَّوَفِّقِ ١٠٥٠ هـ

طَبْعُ الدَّارِ الْإِسْلَامِيَّةِ بِبَغْدَادِ

بِكَمْت - ١٣٢٠ هـ

الحِكْمَةُ الْمُتَعَالِيَّةُ فِي الْأَسْفَارِ الْعَقْلِيَّةِ الْأَرْبَعَةِ

لِـمُؤَلِّفِهِـ

الْحَكِيمُ الْأَلْهِيُّ وَالْفَيْلَسُوفُ الْأَرْبَابِيُّ

صَدْرُ الدِّينِ مُحَمَّدُ الشَّيْرَازِيُّ

مُجَدِّدُ الْفَلَسَفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

الْمُتَوَفَّى ١٠٥٠ هـ

الجزء الأول



من السفر الثالث

جمعه داری اموال

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الطبعة الرابعة

١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م

دار احیاء التراث العربی

بیروت

جمعه داری اموال

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

جمعه داری اموال مرکز

السفر الثالث في العلم الالهي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبه نستعين

الحمد لله (١) الذي أنار بوجوب وجود الكائنات ، وأشرق بنور ذاته نوات
الآيات ، وهوية الممكنات ، أبدع الجواهر العقلية الثابتة (٢) عن شعاع ذاته ،
وأنشأ نفوس السموات من تجلي اشراق صفاته ، وخلق صفحات الأجرام العلوية والسفلية

(١) في كلامه (س) في مقام الحمد . بملاوه كثير من المحسنات الذاتية والمردية القلبية
والمعنوية كالبراعة بالنسبة الى الفن والكتاب والطالب ونحوها . سعة مراعات النظر
من وجوه .

كالجمع بين الذات والصفات والافعال والاثار ، والجمع بين الاشارة والاشراق والتورود
الشعاع والتجلي والظهور ، والجمع بين الابداع والانماء والتكوين والخلق والجلد و
الصنع ، والجمع بين العقل والنفس والجرم والسورة والاستعداد ، والجمع بين الضمة و
الكتابة والكلمة والقراءة والتنزيل والحكم والتمتع ، وقس عليه مقام الفكر والسرور
وما بعدها ، والتعبير بوجوب الوجود والاشراق بالتورود اشارة الى تنافر لسان الطالبين
(المعاني والاشراقية) فان اولئك يبررون من الحق الحقيقي (تمالي ذاته) بواجب الوجود -
والوجود الحقيقي ، وهؤلاء بنور الانوار والتورود النقي - س قد

(٢) أشار بالثبوت الى أن المراد بالجواهر العقلية شئيات ماهياتها ، فان وجوداتها
من شعاع ذاته ، وكذا في النفوس ، وانما قال في القول : «من شعاع ذاته» وفي النفوس أتى
بالصفات لان القول من حق الربوبية والنفوس لها متعلق بمالم السورة : ويمكن ان يكون
المراد بالصفات : القول لانها الصفات القلبية - س قد

لكتابة كلماته ، وكون أسباب الحركات (١) وأدوار الكائنات لترادف رحمائه ، وتجديد شئون آلائه ، وخيراته ، وجعل جوهر النفس الانسانية من بين صور الكائنات مستعداً لتحمل أماناته ورسالاته ، ومظهراً لعبائب أسرار مبدعاته وغرائب آثار مصنوعاته ، وحاملاً لمصحف آياته ، وقارئاً لكتابه المنزل ، محكماً ومتشابهاته ، أشكراً على سوابغ جوده و انعامه ، ومواهب حكمه و الهامه ، و شمول احصائه وسطوع برهانه ، وأسلمى على محمد ﷺ عبده المنذر المعلم ، و نبيه المبشر ، الذى اوتى جوامع الكلم ، (٢) ، بعثه بالحق بشيراً ونذيراً ، وجعله داعياً الى الله باذنه وسراجاً منيراً ، وآله المصطفون الاعلون خزنة أسرار الوحي واليقين وحملة كتاب الحق المبين ، وابواب الوصول الى جوار رب العالمين .

وبعد : فهذا شروع فى طور آخر من الحكمة والمعرفة وهو تجريد النظر الى ذوات الموجودات (٣) وتحقيق وجود المفارقات والالهييات ، المسمى بمعرفة

(١) المراد بالحركات : الاستكمال الطولية ، وبالاسباب : الاسباب الارضية ، لان السموات قد ذكرت قوسها واجرامها ، والثأبى غير من التأكد ، وايضاً استعمال التكوين (و هو الابعاد للقيء المبوق بالمادة و المدة) مانع لان الافلاك معترسات و منقعات لامتولات - من قده

(٢) اثبات جوامع الكلم القرآنى التدوينى اياه حكاية - بمقتضى تطابق العوالم من جامعية وجوده القرآنى التكوينى الكلمات الوجودية الافاقية والانسية وكيف لا و روحانيته (ص) العقل الكلى الذى هو جامع جميع العقول الطولية والمرضية ، وخلق من فاضل طينته طين العقول الارضية وفى الوحي الالهى ديس ، اشارة الى جامعية الانسان الكامل المعنى لان الياه اشارة الى المراتب العشر التى هى الخمس النزولى والخمس الصعودى والسين والمعادلة زهره و بيناته اشارة الى الانسان الكامل المتبادل قوتاه (العلامة و المعالة) اى المراتب المهرمن الوجود منطوية فى الانسان - من قده

(٣) يعنى فى الامور العامة من العلم الكلى ، و الالهى بالمعنى الاعم يبين احوال الواجب بالذات والممكن بالذات على الوجه الكلى ، اذ يبحث هناك عن المفهوم الكلى الواجب الوجود مثلاً .

الربوبية والحكمة الالهية ، ولما كان افضل نعم الله الفائضة على خلقه واشرف عطياته التي آتاهامن ابدنه عبداً من عبادوهوالذي ساء الله في كتابه المنير بالخير الكثير (اعني الحكمة الالهية والمعرفة الربوبية . ولا شك انها السعادة العظمى والبهجة الكبرى ، ويتمصيلها بنال الشرف الكبير والسيادة العليا التي تفوق سائر الدرجات الرفيعة والكمالات المنيعة ، وكل من آتاه الله نعمه يجب بحسبه عليه شكراً واحساناً) فيجب على من آتاه الله رحمة من عنده ، وعلمه من لدنه علماً ، و افاده قوة في هذا العلم يشي به في ارض الحقائق ، وبوراً تهتدى بغنى ظلمات البرازخ السفية وجناحاً يطير به الى اوج العوالم العلوية ، و بحيرة أراه بها ملكوت السموات و الارض كما قال (تعالى) :

« وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين »

ان يسارع الى شكر نعمة الله وجوده ، ويبادر الى اظهار كرمه ورحمته (امتثالاً لقوله (تعالى): «**واما بنعمة ربك فحدث**» واستجلاً بالمزيد احسانه كما ذكره «**لان شكرتم لازيدنكم**» من ايضاح هذه المطالب المهمة وكشف هذه المقاصد العلية لينتفع بها المباد ، ويترتب عليها صلاح المعاد .

لغنى هذا العلم يظهر مقامات الرجال ودرجات الاحوال في المال ، فان تيسر احد فقد حصل له الخير الانم والكمال الاعم ، وان سطره في كتاب فيه الاجر الجزيل والذكر الجميل ، فيوشك ان يجعل من وريثة جنة المتقين ، وان يكون له لسان صدق في الآخرين ، وذلك لان ارشاد ابناء الجنس (١) (من الطالبين) من اعظم القربات الى رب العالمين وهو من شعار الانبياء المرسلين ، (سلام الله على بيئنا وآلهم وعليهم اجمعين)

واما في الالهي بالمضي الاخص فيبحث من ممنون هذا العنوان الكلي اذ ثبت وجوده صفاته وافعاله وذلك لانه يجوز التفك في وجوده في مع التطلع باحواله و لوازمه كما قرر في الكلام ايضاً انه يجوز التطلع بأن منافع العالم عالم قادر مريد ونحو ذلك مع التفك في وجود المانع - من هذه

(١) لم يقله أبناء النوع ، اذ المراد الجنس اللغوي او للاشارة الى ما هو التحقيق من أن الانسان جنس بحسب الباطن نوع واحد بحسب الظاهر كما حقق في مباحث المادس من هذه

فقد جالت في الكتب السماوية كلمات كثيرة دالة على شرف العلم والتعليم ، ففى ما وصى الله الى أيننا آدم عليه السلام ان المستنبطين للعلوم عندي افضل من عمال الارض بالصنائع ، ومن استنبط علماً ودونه فى كتاب فهو بمنزلة آدم الصفي وقوله (س) لىماذ « لان يهتدى الله بك رجلاً واحداً خير لك من الدنيا وما فيها » واما نال ذلك كثيرة ، يطول الكلام بذكرها ، ونحن بعون الله وعون ربه قررنا قوايين هذا العلم ، وشيدنا مبادئه ، ووضحنا سبيله ، وبيننا دليله ، وأحيينا رسومه بعدما الندرس ، وأحكمنا بنيانه بعدما العلمس ؛ وحققنا من آراء الفلاسفة ما كان حقاً ، وابطلنا ما كان باطلاً ، وان كان قدماؤهم لىكواهم على مسلك الانبياء قلما اخطوا فى المباني والاصول المهمة ، وما اشتهر منهم من القول بقدم العالم ونفى القدرة من البارى وعدم العلم منه بالجزئيات وانكار الحشر الجسمانى كل ذلك (١) افتراء عليهم ، والله عظيم

(١) نعم قالوا بطل المسئلة الاولى بعدم انقطاع قبض الله (تعالى) وعدم نفاد كلماته وعدم افول نوره اذ لا وابداء او ما شئت فقبر . واما العالم فحدوده يمتنى عليه اثبات الصانع (تعالى) عند الصليين . ودثوره يمتنى عليه وصول المعجزات والبلوغ الى الناءات ، فكيف ينكرها من يدعى الحكمة والمعرفة ١١ فلى كل من بالحكيم والملى ان لا يجعل نفسه عرضة لقول القائل : وحفظت شيئاً وفابت عليك اشياء ، وقالوا بطل الثانية : بعدم القدرة المبرعنها بالامكان و صحة الفعل والترك ، واما القدر . بمعنى كون الفاعل بحيث ان شاء فليد ان لم يشأ لم يفعل . فهم ينادون بكيف ١٢ وكثير من المتكلمين قالوا : « بالقدرة الزائدة والحكماء قالوا : « بالقدرة الذاتية ، وقالوا بطل الثالثة : بعدم العلم بالجزئيات من الجزئيات علماً انفعالياً متفصلاً و اما العلم بها من السبب علماً فلياً فهم مصرحون به وقالوا بطل الرابعة : بعدم بقاء خاصية انشاء النبوية بساى نبوية لاسنزام البقاء عدم البقاء ، ووقوع الدثور فى نفاء القرار وتلك عيبى الغار .

واما انعفاء حقيقة الجسم وجوهره . بحيث لو رأيت لقلت : انه الذى كان فى الدنيا بعينه الا انه كان دنيوياً وفى النشاء الباقية صاراً خروياً متكلاً فى جوهره . فهم متسلبون فيه كما يظهر كل ذلك لمن تصنع كتب هذا الحكيم المحقق . سقده

واما المتأخرون منهم كتوابع المشائين ، وسائر المحدثين ، فقد وقع لهم سهو عظيم ، واغلاط كثيرة في الالهيّات وكثير من الطبعيات من المطالب التي لا يمتدح الخطأ والنسيان فيها من الانسان ، ولا ينجو من عذاب الجهل فيها ابداً ، اذا كل فيه استعداد وقوة سلوك نحو المعاد ، وقد ضل ، وغوى وانصرف عن طريق المسرى والمأوى ، والرجل الحكيم لا يلتفت الى المشهور ، ولا يبالي اذا اصاب الحق من مخالفة الجمهور ، ولا يتوجه في كل باب الى من قال ، بل الى ما قيل ، كما نقل عن مولانا امام الموحدين وامير المؤمنين عليه السلام ، انه قال : « لا يعرف الحق بالرجال ، ولكن اعرف الحق تعرف اهلته » ومن لم يقصد في تحقيق كل حيلة وتنقيح كل مطلوب ، الا التقرب الى الله وملكوته الاعلى في ارشاد طالبه زكى ، او تهذيب خاطره نقي ، فان وافق ذلك نظر ابناء البحث والتدقيق فهو الذي او ماناه وان لم يوافق فمعلوم ان الحق لا يوافق عقول قوم فسدت قرائنهم بامراض باطنية أصيبت اطباء النفوس عن علاجهم ، حتى خطب النبي الهادي (عليه وآله السلام) بقوله (تعالى) : « انك لا تهدي من احببت » (١) لاجرم لما شرعوا في تحصيل الحكمة على غير ما ينبغي ما زادهم الانفوراً واستكباراً في ادمع ، حيث لم يظفر وامنها بطائل ، ولم يصلوا الى حاصل وقائهم مع هذا الحرمان العظيم مكنة استعدادهم للاقتداء بالامثال السمية والمناهج الشرعية ، فصاروا راجعين (٢) بخفي حنين متلبسين بالعار والشين وذلك هو الحرمان العظيم ، والحرمان الاليم ، وليس للحكيم الرباني مع امثال هؤلاء كلام وكتاب ، ولا مع اشباههم لئلا يخطأ ، كما قال (تعالى) « ولئن اتوت الذين اتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك » وقال ايضاً : « وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها » وكيف يؤمنون بالغيب ويقررون به ؟ ولا استعداد لهم فان لقبول الحكمة ونور المعرفة

(١) اي كل من شئت بما انت انسان يعرى وهذا الاحباب والمشيئة (ص) بالنسبة الى -

مظاهر النور (مثله اي جهل هو دايي لهب) (انما هو لاجل دخولهم في عموم الاوامر ، فان اوامره ارادته ومشيت ، ونواحيه كراسته ، ومنه قوله (ع) : « امر الله اهل بسجدة آدم ولم يشأ » - سقته

(٢) « رجع بخفي حنين » مثل يضرب في الرجوع بالخفية والحرمان - اميد

شروطاً واسباباً (كاشحاح الصدر (١) وسلامة الفطرة وحسن الخلق وجودة الرأي ، وحدة الذهن ، وسرعة الفهم ، مع ذوق كشفى) ويجب مع ذلك كله ان يكون في القلب المعنوي نور (٢) من الله ، يوقد به دلائماً كالقنديل وهو المرشد الى الحكمة ، كما يكون المصباح مرشداً الى مافي البيت ، ومن لم يكن فيه هذه الامور فضلاً عن النور فلا يتمتع نفسه في طلب الحكمة ، ومن كان لفهمه وادراكه لم يكن له حدس كشفى ولا في قلبه نور ، معنى بين ايديهم وبإيمانهم فلا يتم له الحكمة ايضاً وان سدد من اطرافها شيئاً واحكم من مقدساتها شرطاً « ومن لم يجعل الله له نورا فجعله من نور » .

ثم اعلم ان هذا القسم من الحكمة التي حاولنا الشروع فيه هو افضل اجزائها ، وهو الايمان الحقيقي بالله وآياته واليوم الآخر المشار اليه (٣) في قوله (تعالى) والمؤمنون

(١) اي سمته فلا انكار له على الاشياء من حيث انها كتبت بقلم صنع الله ، بخلاف ضيق الصدر فيقتضي على وجود الفاجر فضلاً عن الكافر مثلاً ولولم يشرع بلسانه والمراد بسلامة الفطرة : سلامة مادته واعتدال مزاجه ، وطيب طبيعته ، وجودة الرأي : استقامة سليقته ، وذوق ، ذوق الرفاق ، وبالكشف : الكشف في النظريات ، وعبرته ثانياً بالحدس كما في الاحكام التي لامجال فيها للفكر واسع ، كما في السماويات وقضاياها ، وكذا في الحدس مقابل الفكر - من قد .

(٢) والسمة في هذا الباب هذا ؛ ومن هنا ورد في المأثورات من الائمة (عليهم السلام) « عرفت ربي بربي ، وقيل لعارف ديم عرفت ربك » قال : « بواردات ترد من ربي على قلبي » ويناسب المقام ما قيل :

اذا رام عاشقها نظره ولم يستطعها فمن لطيفها

• • •

اعارته طرفاً وآها به فكان البصير بها طرفها

من قد

• • •

(٣) فان الايمان الحقيقي هو التمديق اليقيني ويدخل في الايقان بالاف الايقان بسفاته

كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وقوله ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالاً بعيداً» وهو مشتمل على علمين شريطين: أحدهما العلم بالمبدء وثانيهما العلم بالمعاد، ويندرج في العلم بالمبدء معرفة الله وصفاته وأفعاله وآثاره، وفي العلم بالمعاد معرفة النفس والقيامة وعلم النبوات، وقد مدح الله الناظرين المتفكرين فيهما، فقال (جل ثناؤه) في مدح الناظرين في خلق العالم، وما فيه من عجائب الخلق، وبديع الفطرة، الدالة على عظمة المبدع وتوحيده: «ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً» وقال في مدح الناظر في أمر نفسه، والمزكى لها عن الأغشية المادية «ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها قد أفلح من زكّوها وقد خاب من دسها» وذمها المعرضين عن التأمل في حكمة الله وآياته، والتفكر والتدبر في عجائب مصنوعاته، والذكر، في كثير من مواضع كتابه العزيز، كقوله «ولكن سألهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله» ذمهم لأنهم لم يحصلوا ذلك علماً وتفكيراً، بل أخذوه تقليداً وتقليفاً وكقوله «وكأن من آية في السموات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون» فذمهم الله لأعراضهم عن الحكمة، و«وبنهم لرفضهم البحث عن حقائق الأمور وخفيات الأسرار المكنونة في عالم الخلق والأمر، وقال «ما أشهدتهم (١) خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم وما كنت متخذ المضلين عضداً» إشارة إلى نفي هذين العلمين عنهم، وأنهم مضلون لأجل ذلك، وأنّ المضلين ليسوا على شيء من الحق، وما ضلوا وأضلوا إلا بعد أن

وفي الايقان بملائكته الايقان بالمقول الطولية والعرضية. وفي الايقان بكتبه الايقان بالنفوس الكلية والمنطقية. وفي الايقان برسالة الايقان بالمقول المساعدة. والايقان بالمعاد.. من قده.

(١) نفى العلم بالمبدء اذ عدم العلم بالآخر من حيث هو أثر هو عدم العلم بمبده لان الاثر يشابه صفة مؤثره؛ وآثار قدرة الله على ما في عمله، وقوله: «لا خلق انفسهم» نفى العلم بالمعاد لان مدار العلم بالمعاد على معرفة النفس الانسانية وقوله: «ما كنت متخذ المضلين عضداً» لانهم يتخذونوه عضداً، يعقل بعض من الكل.. من قده.

جهلوا ، وعدلوا عن طريق العلم واستكبروا استكباراً ، وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا هم الظالمين .

فأذن البرهان والقرآن اتفاقاً جميعاً على أن تعلم الحكمة الالهية ومعرفة النفس الانسانية (اعنى العلم بالمبدء والمعاد) هو الفوز بالبقاء الابدى ورفضه منشأ الضرر والسرمدى .

وانا قد قدمنا اليكم بالخوانى فى الطريق ١ من اوار الحكم ولطائف الكلم ، مبادئ عقليات ، وضوابط كليات ، وقوانين ميزانية (١) واحكاماً ذهنية ، هى مقدمات ذوات لطائف جمّة ، ودرجات للمسير الى الله بقدم الفكر والهمة ، وهى معارج للارتقاء الى معرفة الالهية ، والاعتلاء الى شهود جمال الاحدية وصفاته الواجبية ، ومجاورة المقربين ومنازمة اهل الملكوت والملائين من مقاصد اصحاب الوحي والتنزيل ، ومحكمات اسرار اهل التأويل الآخذين علومهم عن الملائكة المقربين والحفظة الكرام الكاتبين .

فان هذه المقاصد العلية الشريفة ابتغاؤها ليس الا من عند الله ، حيث اودعها اولاً فى القلم العظيم واللوح الكريم . وقرأها من علمه الله بالقلم ، مالم يكن يعلم وكلامه بكلماته ، وألهمهم محكم آياته ، وهدهم بنوره ، فاصطفاه ، وجعله خليفة فى عالم ارضه ، ثم جعله اهلاً لعالمه العلوى وخليفة لملكوته السماوى فهذا العلم يجعل الانسان ذاملك كبير لانه الاكبر الاعظم الموجب للفنى الكلى ، والسعادة الكبرى ، والبقاء على افضل الاحوال ، والتشبه بالخير الاقصى ، والتخلق باخلاق الله (تعالى) ولذلك يورد فى بعض الصحف المنزلة من الكتب السماوية ، أن يقال سبحانه : يا بن آدم خلقتك للبقاء ، وانسى لأموت اطعنى فيما أمرتك ، وانت عمانيتك اجعلك مثلى حيا لاتموت وورد ايضا عن صاحب شريعتنا (ص) فى صفة اهل الجنة انه يأتى اليهم الملك فاذا دخل عليهم لاولهم كتاباً من عند الله بعد ان يسلم عليهم من الله ، فاذا فى الكتاب من الحى القيوم الذى لا

(١) اى مادة او منطقية ، ولكن يراد مادة القياس ، كما فى صناعة البرهان اذ لم

يتكلم فى سور الانبياء - سبعة .

يموت (١) الى الحق القيوم الذي لا يموت ، اما بعد فاني اقول للشئء كن فيكون وقد جعلتك اليوم تقول للشئء كن فيكون ، فهذا مقام من المقامات التي يصل اليها الانسان بالحكمة والرفق ، وهو يسمى عند اهل التصوف «مقام كن» ، كما ينقل (٢) عن رسول الله ﷺ في غزوة تبوك فقال : «كن أباندر فكان ما نذر» وله مقام فوق هذا ، يسمى مقام الداء في التوحيد ، المشار اليه بقوله (تعالى) في الحديث القدسي «فاذا أحببته كنت سمعه الذي به يسمع ، وبصره الذي به يبصر» (٣) الحديث وسينكشف لك في هذا السفر بيان هذا المطلب بالبرهان ، ويلقى اليك معرفة العلم الذي من اجله يستوجب من علمه وعمله موجه تلك البهجة الكبرى ، والمنزلة العظمى . فافهم واغتم به ، وكن مسعياً ولا تلقه الا الى اهله العامل بمقتضا وموجه بالعمل به هو الزهد في الدنيا والازاد للأخرة من التقوى ، وكتا بمنزلة من سهل طريقا وعرا (٤) فارال الشوك والحجارة ، وسهل حزوتها ليتهدي فيها من رشاء من عباده بواشئولي الصل والهداية ، ويدهم فاتيح الخير والحكمة ، وعنده خزائن الجود والرحمة ويشتمل هذا القسم على فنون :

(١) هكذا في النسخ ، والاولى ما في سفر النسخ حيث نقل فيه : « من الحق القيوم الى الحق اليوم » وهو ارفق ببيان مكاتب العرب حيث يكتبون في اول مکتوبهم مثل قولهم : « من زيد بن عمرو الى بكر بن خالد » - س منه

(٢) كان ، ابودر ، ممن خرج مع رسول الله (س) الى تبوك ، فلما مضى سائر الجاه بيرة فاحذ متاعه وحمله على ظهره ثم خرج يشبع أثر رسول الله (س) ماشيا وتزل هو (س) في بعض منارله فنظر ناظر من المسلمين فقال : « يا رسول الله ان هذا الرجل يسمى على الطريق وحده » فقال (س) « كن ابادر » فلما تأمله القوم قالوا : « يا رسول الله هو والله ابودر » بيرة ابن حاتم ج ٤ ص ١٧٨ - هامد .

(٣) هذا مقام قرب التواكل ، واما في مقام قرب الفرائض فهو على (ع) ادن الله الواعية وعين الله الناظرة وبها الباسطة - س منه

(٤) الوعر : الصلب ضد السهل ، والشوك : ما يخرج من ابيات شبيه بالابر ، و الحرونة : غلاظة الارض وشدها .

الفن الاول

فيما يتعلق بأحوال المبدء ومصادره ، مواقف

الموقف الاول

في الاشارة الى واجب الوجود (١) وان اى وجود يليق به وان في غاية
الوحدة والتمامية وفيه فصول

(١) لذلك نقول : هو (تعالى) احتجب عن القول كما احتجب عن الاشارة ، فكما
لا يماله الاشارة الحسية والمعنوية والوجوبية كذلك لا يماله الاشارة العقلية ، فاعلم ان هذا النوع
من التنزيه فرع باب التعطيل ، وربما يرى من هو باعتماد نفسه من المنزلة ، وهو في الحقيقة
من المخطئة ، اذا سمع من القوم علم الذات وعلم الصفات وعلم الافعال قال : علم الذات لا معنى
له فان ذاته (تعالى) لا تكتنه كما سرح به الحكماء ، ولم يدرك لهذا الكلام معنى ومقاماً
غير هذا . وان هذا الفن يناسب المصطلح في المقام المصطلح مع أن «المصطلح الراى» المثير
لثبوت التفكير لم يكتف في هذا ، بل فرد وصدق ، فقال في بعض كتبه : «ان العلم بالله و
سماته و افعال اشرف العلوم ، وعلى كل مقام منه هذه الحكمة ، فعلم الذات عليه هذه أن
الوجود عين ماهيته اوزانك عليها» الى آخر ما قال .

فلم يفقه هذا المصطلح أن اثبات ذات واجب الوجود لو أن ذاته من شئ من الوجود و
الماهية شئ من الوجود لاثبتت الماهية او غير ذلك ، من علم الذات ومن معارف الذات ، لا من
علم الصفات والافعال بالهبة . ومع ذلك ليس اكتناء للذات ومن الذي شرط في العلم و
المعرفة الاكتناء .

فليعرف هذا المصطلح في حديث الاشارة أن على وجه المذكور نقضاً وحلاً .

اما النقص فنقول : تذكر- أيضا اشارة وان يزعم أنا تذكر- بالصفات ، صفاته عين
ذاته ، وان كانت غير ذاته فمن البين أن الصفة لا بد لها من الذات اشارة .

واما العمل فكما اشرنا اليه سابقاً بان معرفته بنور مستعار من نور عين بصيرة في الحقيقة

لا يعرف ذاته الاذاته .

الفصل الاول

في اثبات وجوده والوصول الى معرفة ذاته

واعلم ان (١) الطرق الى الله كثيرة لانه ذو فضائل وجهات كثيرة ، ولكل وجهة

توجيهه اياه توجيهه . . . ونعت من ينعتة لاحد

اي من حيث انه ينعت بقوة نفسه وببصرة ذاته الامكانية ، وبوجه آخر الادارة العقلية الى اسمائه ولكن بحيث يسرى الاحكام من العنوانات الى الممتنون ، فلا وجود للمنون بما هو منون الا ظهور الممتنون ، و الاسم غير المسمى بوجه وعينه بوجه لها اعتبار ان وجهه آلة لحاظه وانه هو فتذكره تذكره ، لا تذكر غيره ، ومعرفة معرفته ، لا معرفة سواء ، بل الوجود اللفظي والكتبي لاسمائه (تعالى) ظهوراته وظهور الغيب ليس مبايناه .

نعم اذا اخفت العنوانات ملحوظات بالذات لآلات اللحاظ للممتنون فليست هي هو وحينئذ ملحوظة مثلكم مردودة اليكم في ادى مباينها ووافق تصاورها = منقده

(١) اعلم ان لهذا الكلام ظاهرا يناسب طريقة اهل النظر ويناسب ما هو بسدد بيانه من ذكر ابراهيم الحكيم على المطلوب ، وباطنا (فدليح اليه) يناسب مشرب اهل الفوق .
اما الظاهر فهو ان المراد بالطرق الكثيرة طرق الوجود و الامكان و المحدث و الحركة وغير ذلك وبالفصائل والجهات كونه (تعالى) صرف الوجود و كونه واجبا منتهي سلسلة الامكانيات وقديما محدثا للمحادثات ومحركا (غير متحرك) للمتحركات وغير ذلك و لكل طائفة من اهل النظر ملك منها وطريقة الوجود اسدواشرف .

واما الباطن فهو ان قوله . « ان الطرق الى الله كثيرة » يكون تلميحاً الى قولهم : « الطرق الى الله (تعالى) بعد انتاس الخلائق » ويكون الفصائل والجهات اسماؤه الحسنى و صفاته العليا ، ويكون المراد بقوله (تعالى) : « ولكل وجهة » وقوع كل ماهية من الماهيات وعين من الاعيان الثابتة تحت اسم كطهرية الملك للصبوح القدوس ، والفك للدائم الرفيع ، والحيوان للسبح البصير ، والجان لطيف الخبير ، والانسان في ، وهكذا ، وتولى كل منها لكل ان يبدعها ، فالحيوان مثلا عبد السبح البصير ، والملك عبد الصبح القدوس ؛ وقس نظائرها عليها .

هو موليتها لكن بعضها أوثق وأشرف وأثور من بعض ، وأسد البراهين وأشرفها إليه هو الذي (١) لا يكون الوسط في البرهان غيره ، بالحقيقة ، فيكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود وهو سبيل (٢) «الصديقين» الذين يستشهدون به (تعالى) عليه ، ثم

وأما الإنسان ، سيما الكامل فهو عباد الله ، وهو المظهر الآثم ، بل الاسم الأعظم ، فطريقته الطريقة الأوسع الاسم إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم . سقته

(١) وهو مع ذلك برهان إني ، ساك فيه من بعض اللوازم ، وهو كون الوجود حقيقة ممكنة ذات مرتبة تامة صرفة ، وناقصة مشوبة إلى بغير آخر من اللوازم ، وهو كون المرتبة الناقصة الصرفة منه واجبة الوجود ، والذي ذكره (وه) عن أن الطريق فيه عين المقصود وأرضه سلوكاً من ذاته (تعالى) إلى ذاته ثم من ذاته إلى صفاته ثم من صفاته إلى أماله ينشئ أن يحصل على أن هذا البرهان الإني من بين سائر البراهين الإنية (في هذا الباب) أشبه بالعلم من غيره ، والا ، فلامعنى لعملية الذات بالنسبة إلى نفسها ولا بالنسبة إلى صفاتها التي هي عينها ، وكذا لامعنى للسلوك النظري من العرف إلى نفسه ، ولا منه إلى صفاته التي هي عين نفسه . هذا - طمطمظه

(٢) والصديق «مبالغة الصادق» وهو ملازم الصدق في الأقوال والأفعال والتصور والهود مع الله ومع الخلق ، فقد أوصى (فقه) إلى أن الطرق الأخرى كأنها لا تعلم من كذب لان من لم يخلق بحقيقة الوجود - التي هي بينة المأبدة والهلوية - هي أظهر الظواهر وأوسع الواسعات كما أن مفهومها وعنوانها أبعد البدييات وأعم الملمات ، وهي أول الأدلة في الخارج كما أن مفهومها أول الأدلة في الذهن كما عبر الشيخ في فصله منه لبيان بعض أحكام مفهومها بقوله : «في الذنب من أول الأدلة» وعلق بغيرها من الحدوث والامكان والحركة ونحوها من الاخفاء ، ورأى الماهيات التي شأنها الاختفاء وجمالها وإحكامها معروفاتها ، و اخفا موضوعات مسلمة ، ولم ير حقيقة الوجود التي يبرها كل شيء ونهى وذكرى وغيرهم ، وهي ظاهرة بالذات ، مظهر لهذه الماهيات وإحكامها ، هذه وغيرها - لم تعلموا فطرته من أهوجاج و ظرو من صماء ، وكلامه اللهي والقلبي من كذب ، ولم يجعل حيث لم يمنع العرف موحده ا بخلاف من استدل بحقيقة الوجود على حقيقة الوجوب فان ظرو وقع على ما هو حق الواقع وحال

يستشهدون بداته على صفاته (١) وصفاته على أفعاله ، واحدا بعد واحد ، وغير هؤلاء (كالمكلمين والطبيين وغيرهم) يتوسلون الى معرفته (تعالى) وصفاته بواسطة اعتبار امر آخر غيره (كالامكان للمبية ، والحدوث للمخلق ، والحركة للجسم ، اوغير ذلك) وهي أيضاً دلائل على ذاته ، وشواهد على صفاته ، لكن هذا المسجع أحكم وأشرف .

وقد اشير في الكتاب الالهى الى تلك الطرق بقوله (تعالى): «سنريهم آياتنا فى فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » الى هذه الطريقة قوله (تعالى) «اولم يكف يربك انه على كل شى مشهيد» وذلك لان الرمانين ينظرون الى الوجود ، ويحققونه ويعلمون انه اصل كل شىء ، ثم يصلون بالنظر اليه الى أنه بحسب اصل حقيقته واجب الوجود ، وأما الامكان والحاجة والمعلولية وغير ذلك فاما يلحقه لاجل حقيقته بماهى حقيقته ، بل لاجل نقائص واعدام خارجة عن اصل حقيقته .

ثم بالنظر فى ما يلزم الوجوب او الامكان (٢) يصلون الى توحيد ذاته وصفاته ، ومن صفاته الى كيفية أفعاله وآثاره ، وهذه طريقة الانبياء كما فى قوله (تعالى) : «قل هذه سبلى ادعوا الى الله على بصيرة » .

وتقريره أن الوجود كما امر حقيقة عينية (٣) واحدة بسيطة ، لاختلاف بين

فى الامر ، ووضع ما وافق الطبع ولم يتسك بما يتطرق اليها النوع ولوائت المقدمات المتنوعة
الا انه بطول المسافة - سرقه

- (١) كما سبقت : فى متذكرة الاجمالية من قريب - سرقه
- (٢) من لوازم الوجوب التامة وفوق التامة بالنسبة الى الوجودات التى دونه ، وصيغته أن تمام الشىء هو الشىء وما يمتثل عليه ؛ وأن البسيط كل الاشياء التى دونه يسو اعلى ، ومن لوازم الامكان أجوبة الممكن بنفسه ، والوحدان ، استمارة ووديمة من غيره هذا فى امكان الماهيات ، ومن لوازم امكان الوجودات الفقر النورى وراحتها وتقرعها بالوجود القيومى لا بعداخلة ، ولا يمتنى بالتوحيد الا هذا - سرقه
- (٣) وهذه هى الواقعة التى تدفع بها «النقطة» ونجد كل دى شمر مضطراً الى اثباتها وهى لا تقبل البطلان والرفع لذاتها حتى أن فرض بطلانها ورفضها مستلزم لثبوتها ووضعها ، ولو

افرادها لذاتها إلا بالكمال والنقص والشدة والضعف أو بامور زائلة ، كما في افرادية نوعية وغاية كمالها مالاتم منه وهو الذي لا يكون متعلقا بغيره ، ولا يتصور ما هو اتم منه ادكل ناقص متعلق بغيره مقتضى الى تمامه وقد بين فيما سبق أن التمام قبل النفس والفعل قبل القوة . والوجود قبل العدم . وبين أيضاً أن تمام الشيء هو الشيء وما يفضل عليه فان الوجود اعم مستغن عن غيره (١) واما مقتضى لذاته الى غيره .

والاول هو واجب الوجود وهو صرف الوجود الذي لا اتم منه ، ولا يشوبه عدم ولا نقص .

والثاني هو متساو من افعاله وآثاره . ولا تقوم له اسواء الابد (٢) ، لما مر ان

فردنا بطلان كل واقعية فردية او مطلقات حيث ذلك واقعية باطلة واقعا (اي الواقعية ثابتة) وكذا الوسطى لورأى الاشياء موهومة أو شك في واقعتها فنعلم الاشياء موهومة واقعا و الواقعية مشكوكة واقعا (اي هي ثابتة من حيث هي مرفوعة) وادكات اصل الواقعية لا تقبل العدم والبطلان لذاتها فهي واجبة بالذات فهناك واقعية واجبة بالذات ، والاشياء التي لها واقعية مفترقة اليها في واقعيتها قائمة الوجود بها .

وهنا يظهر للمتأمل ان أصل الوجود الواجب بالذات ضروري عند الانسان ، والبراهين المثبتة له تنبيهات بالتحقق - ط مدخله .

(١) كلمة « اما » للتقسيم لا للترديد ، كما لا يعني تلاخاطة الى احداث التسلسل كما سيأتي - من نفسه .

(٢) يعني لا يتردد من أحد أن كون مرتبة من الوجود . وهي مرتبة فوق التمام - واجبة (لاحقيقة الوجود بقول مطلق) مستلزم للتعدد ومتألف للتوحيد لا ناقول المراتب الاخر من حقيقة الوجود متفردة تفردا وجوديا ، ومفترقة فقرا توريا الى الوحدوب الذاتي . كما مر في السفر الاول أن الوجودات هي الرطب والفقر الى الله (تعالى) لانها ادوات لها الرطب والعتر وقد ذكرنا سابقا أنه كما أن مقومات الماهية بحيث لولاها لا ماهية ، ولولا اعضاءها في الماهية معصلة او منفصلة لم يبق من الماهية الا اللص كذلك لولا الوجوب الذاتي مع الوجودات لم يبق لها تحقق ولا ظهور ، ولا نفي بالتوحيد سوى غنى الواجب القيوم وقتر الاشياء اليه . وقد أشار

حقيقة الوجود لا تنفص لها وإنما يلحقه النفس لأجل المعلولية (١) وذلك لأن المعلول لا يمكن أن يكون في منزلة الوجود مساوياً لعلته ، فلو لم يكن الوجود محمولاً ذاتاً فاهر يوجد ، ومصله (كما يقتضيه) لا يتصور أن يكون له نحو من التصور لأن حقيقة الوجود كما علمت بسيطة لأحدلها ولأنها لا تنفص إلا محض العملية والحصول والآ لكان فيه تركيب أوله مبهمة غير الموجودة .

وقد مر أيضاً أن الوجود إذا كان معلولاً كان محمولاً بتبعيه جملاً بسيطاً وكلاً دانه بدائه مفترقاً إلى جاعل وهو متعلق الجوهر والذات بجاعله فإن قد ثبت وانضح أن الوجود أماناً الحقيقة واجب الهوية وأما مفترق الذات إليه متعلق الجوهرية وعلى أي القسمين يثبت وينشأ ان وجود واجب الوجود غنى الهوية عما سواه ، وهذا هو ما اردناه واعلم أن هذه المحبة في غاية المتانة والقوة ، يقرب مأخذها من مأخذ طريقة

والى فقرها الوجودى وربطها الذاتى بقوله : « وقد مر أيضاً أن الوجود إذا كان معلولاً ، إلى آخره » من قد

(١) إن قلت : المعلولية دائية لأن الوجود محمول بالذات قلت : نعم لكن كلاهما ذاتان للمرتبة العامة للأصل الحقيقة المصوغة في المراتب ، والنفس قد يطلق ويراد به نفس نفس الوجود الدارل وهو معنى هذه المرتبة المتمنية التفتكك : وقد يطلق ويراد به العدم وهذه المرتبة النازلة للآخرى وحظا ليس في قوام المرتبة لأنها وجود ودال عدم .

وخلاصة كلامه أن حقيقة الوجود يعرط الأرسال ليس فيها نفس وقصور وكل مرتبة منها ليست عالية عن منخ الحقيقة ، والتصوير يعود إلى المرتبة باختيار مسبوقتها للعدم ، بل بالمعية القابلة ، فإذا استدل على الوجوب الثانى بمرتبة الظهور لم يستغل بغيره ، عليه أن مرتبة الظهور منخ الحقيقة ، ووجدت ما ليست عديدة ، بل وحدة حقة .

لكننى أقول : التضمنات الباعودة في هذه المسبة وإن كانت شائعة فيها مطالب عالية إلا أن الاشتكاف منها في أول الأمر ليس بلازم إذ تهر به كثرة المدقة صرة النيل وإن كان لارما في مقام آخر كمقام البحث عن غياسته .

فالإبد الاخسر إن يقال بعد ثبوت امالة الوجود : أن حقيقة الوجود التى هي عين

«الاشراقين» التي تبني على قاعدة النور (١)، لكن الباحثين من المتأخرين -
 لذهولهم عن بعض مقدمات هذا البرهان اوضح عقولهم عن ادراك معنى الاشياء الاسف
 في حقيقة الوجود - ربما يقع بينهم الاعتراض على هذا المنهج ، تارة بأنه لا معنى لكون
 حقيقة واحدة مختلفة بالكمال والنقص بحسب اصل تلك الحقيقة حتى يكون ما به
 الاتفاق وما به الاختلاف معنى واحداً (٢) وتارة بعد تسليمه بأن لا سلم أن الكمال
 مقتضى اصل الحقيقة وأن القصور يقتضى المعلوليات والافتقار الى ما هو الكامل ، فان لا احد

من الالهة وحال الواقع حقيقة مرسله يمنع عليها عدم ادكل مقابل غير قابل لمقابل
 والحقيقة المرسله التي يمنع عليها عدم واجبة الوجود بالذات حقيقة الوجود الكذابة
 واجبة الوجود بالذات وهو المطلوب - منقده .

(١) لان النور ايضا عدم حقيقة واحدة ذات مراتب متفاوتة بالتقدم والتأخر والفنى
 والفقر وغير ذلك والاوراق النورية فضلها عن الاوراق الاسوددية وانما نوار القاهر عن حقيقة النور ،
 وانما كانت الطريقتان قريبتين لامتحدثين لان طريقة الوجود (وهو النور الحقيقي)
 لكونه ظاهرا بالذات مطهرا للبر الذي هو الماهيات . بالحقيقة كانت اشمل واوسع لان نور الوجود
 يرمى الى الهولي فضلا عن اللبائع والاجسام والامراض والنور في قاعدة الاشراق غاية نزوله
 الانوار العرصة ، واما الاجسام والامراض الاخرى فعدمها واسق ، فقاعد نور الوجود اسدوا حكم
 واعذب وانهم منقده .

(٢) هذا ما لطف نشأت من الاشياء بين شيئية الوجود وشيئية الماهية فشيئية الماهية
 لا يتحدان ، فان شيئية ماهية الجنس والفصل (مثلا) لا تتحدان مالا واما شيئية الوجود فهذا الاتحاد
 فيها امر متحقق بناء على التشكيك في الوجود ، الذي هو امر تحققي برهاني كما امر في السفر الاول -
 بل ماهيات الأجناس والفصول من حيث التحقق في الوجود في غير المركبات الخارجية من الأجسام
 متحدة ، ففى البساطة الخارجية (كألا مرض) ما به الاشتراك (كاللون) من ما به الامتياز (كالمفرق
 لنور البصر في البياض) ولكن وجودا فان وجود الجنس والفصل واحد ، وجعلها واحد ، فمن هنا يفتلن
 اللبس بأن هذان حواس الوجود ، وقد ذكرنا في موضع آخر أن آية ذلك ، الأعداد فاسما به
 الاشتراك فيها الوحدة التي هي مبدئها وهي بينها ما به الامتياز فيها ، وهي مادتها ، وسورتها ، و
 راسها ، ومقننها ، والوحدة هي الوجود او ما وقت منقده .

أن يقول لو اقتضى ذات الوجود وحقيقته الواجبية لكان كل وجود واجباً ، ولو اقتضى الامكان والفقر لكان الكل ممكناً ، ولولم يقتض شيئاً من الوجوب والامكان لكان كل منهما معطلا بالغير (١) ، فكان الواجب مفتقراً الى علة ، وهو محال ، وبطلان التوالى بأسرها مستلزم لبطلان المقدم باقسامه ، فكون الوجود حقيقة واحدة متفاوتة بالكمال والنقص امر محال .

القول : مبنى هذا الايراد كما اشرنا اليه على قصور الادراك عن البلوغ الى فهم المراد ، فان كون الوجود حقيقة واحدة (٢) ، ليس ككون الانسان مية واحدة لان الوحدة هي الميات ليست مثل الوحدة في الوجود ، لان تلك الوحدة ذهنية (٣) عارضة للكليات ، زائدة على ذاتها ، عارضة لها بعد حذف مشخصاتها ، فالتقسيم جار بعد عروض الوحدة اياها ، لانه عبارة عن ضم قبود متخالفة بالمقسم الواحد بان تلك المية الواحدة امّا كذا واما كذا ، واما الوجود فليس مية كلية واحدة في الجميع حتى يجرى فيها ما ذكره من التقسيم كسائر الطبائع الكلية التي يجوز ان توجد في الذهن ويعرضها العموم والاشتراك ، حتى يرد عليه التقسيم المعتبر فيه الوحدة للمقسم من جنس وحدة الاقسام ، ان حنساً فحسناً وان نوعاً فنوعاً وان شمساً فشمساً ، وقدمر أن الوجود ليس بجنس ولا نوع ولا شخص تحت نوع او جنس ، و وحدة هذه الحقيقة واشتراكها بين الافراد والاحاد ضرب آخر من الوحدة والاتحاد . فهذا السؤال

(١) بقي مناقش اخر وهو ان يقتضى كليهما ولا يتم سندا لمنع الايجاب العرفي .

(٢) محصله ان الاشكال احاط برضى المتواطى دون المفكك ، وحقيقة الوجود ممكنة فبرمتواطئة ولم يجب (د) من الخطر الاول من الاشكال تعويلاً على ما تقدم في مباحث الوجود طمطمطه .

(٣) بخلاف الوحدة في حقيقة الوجود ظاهرياً ذهنية ، ذاتية لا عارضة ، ومعرضها التعملى باعتبار المروض في المنوان لافى المنون هوشية حقيقة الوجود لاشية الماهية والكثية الطبيعية وحذف المعصيات في حقيقة الوجود لا يمكن لأن تخصصها بذاتها المتفاوتة المراتب . وبالعجلة وحدة هذه الحقيقة وحدة حقيقة حتمية لا معدية من عدم .

والاعتراض ساقط بالكلية ، لان موضعه ما اذا كان المقسم طبيعة كلية .
فان اورد هذا الكلام في مفهوم الوجود المشترك العام بانه ان اقتضى الواحية
كان جميع افراده واجبا ، والا لم يكن في الوجود ما هو واجب بالذات .
فجيب : بأن لفظ الوجود ان كان المراد به الحكاية عن حقيقة الوجود دال امر
كما قلنا ، وان كان المراد هذا المفهوم المصدري فلا يقتضى شيئا ، وهو كسائر الصفات
من العوارض المفترقة الي غيرها وليس شيء منها واجب الوجود ، بل ولا من الموجودات
الخارجية لانه اعتبار عقلي . سم دما يقال (١) بانه عين في الواجب ، زائد في الممكن
بمعنى أن ذاته (تمالي) بذاته مع قطع النظر عن غيره مصداق للحكم بأنه موجود ،
بخلاف الممكن اذ ليس كذلك الا اذا لوحظ معه غيره .

ان صاحب الاشراف اورد مثل ذلك الايراد على نفسه في طريقته
تفصيل وتهديب
المبنية على قاعدة النور والظلمة .

واجاب عنه بما ملخصه أن الميزة المشتركة بين تلك المراتب الكاملة
والمتوسطة والناقصة معنى كلي موجود في الذهن ، وليس بمشترك في الخارج بينها فان
ما في الخارج ليس مركبا من اصل الميزة كمالها ، حتى يجب ان يحصل ما هو لمرتبة
منصوصة منها لمرتبة اخرى ، بل المراتب و الافراد المختلفة متباينة في الخارج ،
فان ذات الكامل مبالغة لذات الناقص والمتوسط ، فيجوز أن يختلف تلك الافراد في
اللوازم والاثار ، فالاشتباه انما نشأ من اخذ ما في الذهن مكان ما في الخارج وهذا
حاصل ما افاده في دفع ذلك الاشكال .

القول : وانت تعلم أن الحق أن الكلي الطبيعي موجود في الخارج ، سيما
عند من ذهب الى أن الوجود اعتبار عقلي لاسورة له في الاعيان ، وما في الاعيان هو
مبيات الاشياء دون وجوداتها ، كما هو مذهب هذا العظيم ، فالواقع في الخارج هي

(١) والقال الحكيم القائل «الكائن» في حكمة المنه فانه بعدما ذكر بدهاه مفهوم

الوجود واشترائه ذكر هذا الكلام - من قده .

المية لا بشرط شيء ، اعنى الكلى الطبيعى (١) الذى يعرضه الكلية والعموم فى
الذهن ، وان لم يكن فى الخارج بهذه الصفة الا بالقوة ففى الخارج امر من شأنه أن
يحصل فى الذهن ، ويعرض له الاشتراك بين كثيرين .

فبقول الامر المشترك موجود فى الخارج وان كان ظرف عروض الاشتراك
انما هو الذهن ، فهذا الامر المشترك معنى واحد ذاتى لافراده المختلفة بالكمال
والنقص وغيرهما من التعينات كما هو منجبه فاذن للعقل ان ينظر اليه من حيث هو هو
لا به امر عقلى سواء اعتبر معه الوحدة العقلية اولم تعتبر (٢) فيجدها اما مقتضية
لشيء من خصوصيات الاقسام ومراتبها من الكمال والنقص فيحكم بان ما عدا تلك
الخصوصية او تلك المرتبة ليس من افراده الذاتية ، واما غير مقتضية لشيء منها فيكون
كل من المراتب والخصوصيات بسبب امر رائد على طبيعتها المشتركة ، فالقول :
وبأن ما به الاختلاف بالكمال والنقص بين ما به الاتفاق فيما له مية مشتركة كلية ،

(١) تسمية نفس الماهية اللابشرط شيء بالكلى لوجوه .

أحدھا أنه اصطلاح حاس ولا مساحة فى أن يسمى نفس الطبيعة التى لا كلية ولا جرية
بالكلى بالاشتراك .

وثانيها أن نفس باب تسمية الشيء باسم ما يؤل اليه فى الذهن ان اريد الادعاء بالسافة
ليكون من قبيل قوله (تعالى) وأداني أعصر خمرأه .

وثالثها أن نفس باب تسمية الشيء باسم ما كان فى الذهن ان اريد الادعاء بالعالية فيكون
من قبيل قوله (تعالى) وآتوا اليتامى أموالهم . اذا عرفت هذا فكلام المصنف (قدس) يعبر
الى ثانى الوجوه والمراد بعروض الكلية بالقوة عروض الكلية المنطقية واما الكلية الطبيعية
فهي فيه بالفعل - من قدس .

(٢) لان شبهة الماهية يمكن ان يكتنفها العقل فيكون مسقط ظره بالترديد والتفريق ،
وفيه تلميح الى أنه بخلاف شيبة الوجود الحقيقى فلا ينالها العقل حتى تكون مورد التفتيق ،
اساطيرى العلم به منحصر فى العلم الحسوسى قبا بيد العقل منها انما هو مفهوم الوجود العام
الذى لوحده ذهنية كسائر المفاهيم الفنية - من قدس .

قول قاسد غير صحيح (١) * لان تلك المية لعمومها واشتراكها من شأنها أن توجد في كل فرد فرد ، وحصه حصه ، ومع ذلك يكون لها حد جامع صادق على كل فرد ذاتي او عرضي لها ، فنلك الطبيعة المتحققة في كل فرد فرد وحصه حصان كانت مقتضية للكمال والشدة كانت جميعها كلمة شديدة ، وان كانت مقتضية للنقص كانت جميعها ناقصة ضعيفة ، و ان لم تكن مقتضية لشيء لكان كل منها مفتقراً الى مخصص زائد على مية تلك الطبيعة المشتركة .

فعلم وتعلق أن شيئاً من الميات غير قابل للاكمل والاقص والاشد والاضف الا بامور ذاتية عليها ، ومثل هذا الاشكال غير وارد على حقيقة الوجود اذا كانت متفاوتة الدرجات ، اذ ليس للوجود طبيعة كلية ذهنية يكون لها انهاء من الحصولات كمية الاسان او الفرس او غيرها ، حيث ان لها حداً واحداً ، ومعنى مقبلاً مشتركاً بين الكثيرين متشعباً بشخصات ، موجوداً بوجودات زائدة تلك الشخصات والهويات على ذلك المعنى ، بحيث اذا جرد العقل عن واحد واحد منها حصل فيه من كل منها أمر واحد ، واذا فرض تلبسه بأي شخص كان صار غير ذلك الشخص ، لان حقيقة الوجود ليست الا نفس الشخصات والهويات كما علمت ، فاذا كان مشككاً متفاوتة المراتب شدة و ضعفاً او تقدماً و تأخراً لا يمكن تحليله الى طبيعة مشتركة وتخصيص زائد (٢)

-
- (١) ادقد مرأت كون ما به الاختلاف عين ما به الاتفاق معقول في شبهة الوجود الحقيقي ادهو لستة لمرهون بمرتبة ، فبيعة الاختلاف عين جهة الاتفاق ، لافى شبهة السامية لضيقها وتجدد ما فكان المصنف (قده) يستنصر من الشيخ ما عنيتم بالنور ذي المراتب فان عنيتم به الوجود فهو اعتباري عندكم ، وان عنيتم به السامية فهي في ذاتها لا موجودة ولا معدومة فكيف تكون نفسها كاملة ومتوسطة وناقصة ؟ وكيف يكون ما به الاختلاف فيها عين ما به الاتفاق ؟ وان عنيتم شيئاً آخر فلا ثالث لان الشيء المحقق اما وجود وامامية والمنفصلة حتمية برفده .
- (٢) بل مراتب الوجود من حيث ان ما به الامتياز فهمين ما به الاشتراك واحد مشترك فيه ، و من حيث المكس كثيرة مشتركات ، ولكن كثرة ، لاتنافى تلك الوحدة الحققة ، و كذلك نور الانوار والانوار القاهرة والانوار الاستهدية عند الاشراق حيث لاماهية لها -

فالمرتبة الكاملة منه ليست ب قابلة للتحليل الى اصل مشترك و امر زائد لانها بسيطة الهوية ، وكذا المرتبة الناقصة منه ليست الا مجرد الوجود ، واما القصور فسمى فاذن حقيقة الوجود في كل موجود بحسبه ، واما الوحدة التي تجمع الكل فهي ليست نوعية ولاجنسية (١) ، بل ضرباً آخر من الوحدة ، لا يعرفه الا الكاملون

١- فهو البسيط فكل مرتبة منها متناه عن الاخرى بنفس ذاتها البسيطة المشتركة في الحقيقة ، بل كذلك الانوار العصبية المرضية كل مع الاخر فان كل مرتبة منها مجرد النور بلاشوب ظلمة فيها حتى الضوء الساطع في البهت الساطع مثلاً ، فان الامراض بساطت خارجة والقصور عدى بل الانوار المرضية مع الانوار المجردة ، امتيازها واشتراكها هكنا لانها من حقيقة تلك الانوار عند الاشراف ، والمراتب البسيطة (بوجه بعيد) نظير مراتب الحركات عند الحكم فانها عند غير مشوبة بالسكنات ولو كانت اجأ ما ينصور منها ، بل البساطة هي متصلة واحدة كالسريسة - من قده .

(١) هذا جواب عما عسى ان يقول أحد : إنه اذا كان كل مرتبة من حقيقة الوجود متعاقبة لمرتبة اخرى منها بنفس ذاتها البسيطة والاحدة اشتراك فيها لثلا يلزم التركيب فابن الوحدة والتوحيد ؟

والصحيح في الجواب ان الكثرة - التي من حيث العدد والنسب والاشتقاق والتأخر وغيرها في اصل الحقيقة الوجودية - لا تنافي الوحدة الحقة ، بل تؤكد ذاتها كاشفة عن الاشلية والاولسية وقد السلب بما هو سلب الوجود - الذي هو مناط التركيب وبالنظر المرطاني عدم مماثلة طور من الوجود لطور آخر في المراتب الطولية كما في السور التي في المراتب المرضية - اسلمو بحكم اسم من ليس كمثل شيء واسمه الاحد .

ففي كل شيء له آية تدل على أنه واحد

واما الكثرة التي هي مثال التباين والاختلاف النوعي فهي في القوابل التي هي الماهيات الامكانية وليست في الوجود بالذات وهي اعتبارية كأصل موضوعها وايضاً المراتب التالية و المتلوة في السلسلة الطولية تلك ونعزو متن وشرح ومجمل ومفصل ومحدود واحد . واهنا لوجود كنوع واحد وليس مراتبه كأشواح ولا كمثال وما قد يجبر بالامراد يراد به المراتب والدرجات و جميع المراتب الوجودية من سنخ واحد اذا قيس الى منخ المدم كما أن الانوار المرضية مع تفاوتها التشكيكية من سنخ واحد بالنسبة الى الظلمة البهتة كيف ؟ ولم يتخلل -

والعادل ان صاحب الاشراقين لو كان قصد بهية النور الذي هو عنده بسيط متفاوت بالكمال والنقص حقيقة الوجود بعينها صح ما ذهب اليه ، وان اراد به مفهوماً من المفومات التي من شأنها الكلية والاشتراك بين الكثيرين فلا يمكن تصحيحه ، والذي قاله «اتباع المشائين» ان الاشد والاضف من السواد والحرارة و النور وغيرها راجعان الى تفاوت الحصولات بحسب خصوصيات الافراد (١) ، لامن جهة المفهوم المشترك ، قريب مما ذكرناه .

نذكره اجمالاً
قد يزغ نور الحق من افق هذا البيان الذي قرع سمعك ،
ايها الطالب ! من أن حقيقة الوجود - لكونها امرأ بسيطاً

... فبذلك الحقيقة الوجودية فيها ولهذا السببية ينتزع منها مفهوم واحد مفهوم الوجود المشترك فيه ، ولولا السببية لم ينتزع المفهوم الواحد من الحقائق المتخالفة ولم يتحقق الاشتراك المعنوي في الوجود ، وخلافه مبرهن بل ضروري - من قده .

(١) قال سيدنا الاستاد دام بقاء . اهم بعد ما قسموا المفهوم الى المتواطي والمفكك وعرفوا الاول بانه ما يتساوى صدقه على افراده والثاني بانه ما يختلف في ذلك ، فظروا بهي الدقة وبدأوا بطلان التشكيك في المفاهيم فبدلوا الى القول به في العرضي (المفهوم المنزع من قيام العرض بموضوعه) لعدم مطابق لفي الواقع . ولكنه اينما غير مجرد في دفع الاشكال من جريان التشكيك في المفاهيم ، والمحتذر (دعوا امتناع صدق المفهوم الواحد على مبادئه وان لم تكن الصادق بافراد لذلك المفهوم كما هي المفاهيم الاشتراكية) بدياق على حاله .

فالحق ان التشكيك غير جار في المفاهيم من رأس ، ولا يس كرامتها قط ، وانما سببه نظري الوجودات الخارجية . وهذا ما رآه «اتباع المشائين» من كون الاشد والاضف من السواد والحرارة و النور وغيرها راجعين الى تفاوت الحصولات ، وهو (قده) قريب من صلتك ولم يصد منه حيث انهم مع ذلك ذهبوا الى ان المعنى الواحد المقول على اشياء مختلفة لا على السواء يمنع ان يكون مقوماً لتلك الاشياء اوجزء حتم لها . لان الماهية (بمعنى ما به الشيء هو هو) لا تتفكك ولا جزئها بل اياها يكون عارضا خارجيا لازما او مفارقا ، فتوقع الوجود على وجودات الاشياء المختلفة بالهويات وتوقع لادم خارجي غير مقوم على خلاف ما ذهب اليه (قده) من وحدة حقيقة الوجود والاختلاف التشكيكي في نفس الحقيقة الخارجية القسمة - امية .

غير ذي هبة ، و لا ذي مقوم " لو محدد " . هي عين الواجب المقننية للكمال الآتم الذي لانهاية له شدة ، اذ كل " مرتبة اخرى منها دون تلك المرتبة في الشدة ليست صرف حقيقة الوجود ، بل هي مع قصوره ، وقصور كل شيء هو غير ذلك الشيء بالضرورة ، وقصور الوجود ليس هو الوجود ، بل عدمه ، وهذا العدم انما يلزم الوجود لالاصل الوجود ، بل لوقوعه في المرتبة التالية وما بعدها ، فالتصورات والاعداد انما طرأت للنوای من حيث كونها ثواني ، فالاول على كماله الآتم الذي لاحد له ولا يتصور ما هو آتم منه ، والقصور والافتقار ينشآن من الافاضة والجعل ، وينشآن به ايضا لان هويات النوای متعلقة بالاول فينجبر قصورها بتمامه ، و افتقارها بفناء .

فقد ثبت وجود الواجب بهذا الرهان ، و ثبت به ايضا توحيده لان الوجود حقيقة واحدة لا يمتريها نقص بحسب نسخته وداته ، ولا تعدد يتصور هي لانتهايه (٢-١) و ثبت ايضا علمه بذاته وبما سواه ، وحيوته ، اذ العلم ليس الا الوجود (٣) ، و ثبت

(١) اذ لم يشغل غيره ، ومن كلمات الرفاء : « انه اذا جاور الشيء عدمه انعكس ضده » كعدم النهاية في الظهور ينعكس الى العناء وفرط الترب ينعكس الى البعد ، وفرط الفقر ينعكس الى الفناء ، ونقص عليه ، وعدم النهاية في كثرة الشؤون والمراتب في الوجود بحيث لا نحو وجود الا وهو مصداقه ينعكس الى الوحدة الحقة الحقيقية ، ومن هنا قال الشيخ « مرید الدین الطاهر النبطا بوری :

ای خدا ای بی نهایت جز تو کیست * چون توئی بیحد و غایت جز تو کیست

هیچ چیز از بینهایت بیشکی * چون برون نامد سجایا ندیگی - من قد .

(٢) المراد بانتهايه عدم محدوديته بعد ادعاء الشيء غيره ، وكل غير مفروض لحقيقة الوجود باطل النبات . فالوجود الحق لاحد له هو مطلق غير متناه . كل ما عرس تاباً له عا د اولاً لعدم حديوحب التميز وهذا اللانهاي بحسب الدقة طلب تحصيلي ، لكنه (رحمه الله) يستعمله ايضاً مدولاً وهو ظر متوسط شيء عليه بحاته تهيلاً للتعليم كما صرح به في مباحث الملوك المملول هاهم ذلك . ط . مدظله .

(٣) وبما رتأ حصر العلم ليس الا الوجدان ومرتبة فوق التمام من حقيقة الوجود واحدة لنفسها أي غير باقعة لنفسها فهي عالمة بذاتها ، ولكونها بسيطة الحقيقة واحدة لكل الوجدانات التي دون تلك المرتبة بحو أعلى ، فهي عالمة بها ، فثبت علم تلك المرتبة بذاتها وبغيرها - من قد .

قدرته وإرادته لكونهما تابعين للحياة والعلم (١) ، وشت أيضاً قيومية وجوده لأن الوجود الشديد فيأمن فعال لمادونه ، فهو العليم التقدير المريد الحي القيوم الدراك الفعال ، ولكونه مستتباً للمراتب التي تليه (الأشد فالأشد ، والأشرف فالأشرف) بثبوت صفة وإبداعه ، وأمره وخلقه ، وملكوته وملكه ، فهذا المنهج الذي سلكناه أسد المناهج وأشرفها وأبسطها حيث لا يحتاج السالك إياه في معرفة ذاته (تعالى) وصفاته

(١) وأيضاً ثبتت قدرته لكون الوجود ظاهراً بالذات معطراً للنور فهو نور ، والمورق فاض النعناع والفهمان إذا كان من علم ومعرفة فهو قدرة ، لأن القدرة ليست إلا هذا ، وهذا النور ليس نوراً حقيقياً عرضياً حتى يكون عديم الشعور والمعرفة ، وثبتت إرادته لكون الوجود عين الحق والمعرفة الذاتية ، وثبتت حيوته لكون الحي هو الدراك الفعال ، وثبتت تكلمه لكون التكلم أمراً باعاً في الضمير ومرتبة الظهور من حقيقة الوجود أعزب عن مرتبة الخفاء ، كنت كنزاً مخفياً ما حبيت أن أعرفه ، وثبت سمعه وبصره لأنه إذا كان كل الوجودات حاضرة لفهم جملتها السموات والبصرات ، وقس عليه كل الصفات الكمالية ، لكن يجب أن يعلم أنه كما أنباء أقبل ، والممكنات متساوية السبب إلى الوجود والمعدم أو أنها اعتبارية ، ينصب الوهم والمقل الجزلي إلى الماهيات الموجودة ويأخذ الوجود منها ويقلط وبالمط ، والحال أن مراد القائل المحقق بها ليس الاثني عشر الماهية التي هي من راد ، والوجود من متع آخر كذلك إذا قبل ، والوجود عين العلم والإرادة والتدبر ونحوها ، ينصب الوهم بل المقل إلى هذا المفهوم العام البديهي الذي هو خال عنها وظل واحد من حقيقة الوجود في المقل فإن للحقيقة عنوانات وأطلالاً أخرى في المقل كالوحدة والتشخص والعلم والحياة والقدرة وغيرها .

وأما إذا ذهب المقل المكنحل بسور الله إلى الحقيقة البسيطة المبسطة التي يكون المنبسط عليها هي الفهم بل في اعتبارها حتى يكون هذا الفهم والمراجعة إليها مقامه كيف لا يدعى ويوجد حاله ، والحال أن فوق الثمام والثمامات (كالقول) والناقصات (كالنموس) وجودات قائمة ، وهي علوم بدواتها بأشئ دواتها الوجودية والمور العلمية التي للنموس وجودات نورية وكذا هذه الوجودات إرادات وأبتهات من ذاتها بذواتها وبآثارها من حيث هي آثارها ، وقس عليها الباقي .
وأما المقل غير المكنحل بنور الله (تعالى) فضلاً عن كونه صاحب المقام في دوام التذكر فهو أن ذهب إلى المنعوت انقطع في وجودات عالم الفرق ولا ينصب إلى وجود عالم الملكوت والجبروت فضلاً عن اللاهوت ولا ينظر إلا بنظر اجمالي ، فهذا سر عدم فهم القول الجبرية المقامات الكمالية لحقيقة الوجود ، فافهم واستقم من قدم .

وافعاله الى توسط شيء من غيره ولا الى الاستعانة بابطال الدور والتسلسل ، فبذاته (تعالى) يعرف ذاته ووحدانيته ، **شهادته** انه لا اله الا هو ويعرف غيره اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد

فهذا المسلك كاف لاهل الكمال في طلب الحق وآياته و افعاله ، لكن ليس لكل "أحد قوة استنباط الاحكام الكثيرة من أصل واحد ، فلا بد" في التعليم من بيان سائر الطرق الموصلة الى الحق "وان لم يكن بهذه المثابة من الاتصال .

الفصل (٢)

في الادارة الى مناهج اخرى للوصول الى هذه الوجهة ا فبرى
فمنها ما اشرنا اليه في العلم الكلي والفلسفة الاولى ، لاننا بينا خواص واجب الوجود ووحدته حيث ذكرنا ان الموجود ينقسم بحسب المفهوم الى واجب وممكن .
والممكن لذاته لا يترجح وجوده على عدمه . فلا بد له من مرجح من خارج (١) ،
و الا ترجح بذاته ، فكان ترجحه واجباً لذاته ، فكان واجب الوجود بذاته
وقد فرض ممكناً ، وكذا في جانب عدم فكان ممثلاً وقد فرض ممكناً . هذا خلف ،
فواجب الوجود لا بد من وجوده ، فان الموجودات حاصلة . فان كان شيء منها واجباً
فقد وقع الاعتراف بالواجب والا فوقع الانتهاء اليه لبطلان ذهب السلسلة الى غير
نهاية كما مر" يابه والدور مستلزم للتسلسل فهو محال ايضاً ، مع انه يوجب تقدم
الشيء على نفسه وذلك ضروري البطلان ، ولا يدفع بطلانه باختلاف العينية التعيلية
لانها غير مكثرة للذات الموضوعة لهما ، فالدور مع انه يستلزم التسلسل يستلزم تقدم
الشيء على نفسه ، وهذا المسلك أقرب المسالك الى "منهج الصديقين" ، وليس
بذلك كما زعم ، لان" هناك يكون النظر الى حقيقة الوجود ، و هي هنا يكون النظر

(١) وهذا قولهم: والمتساويان مالم يترجح أحدهما على الآخر بنفصل لم يقع موافقهما وان
عدم النسبة بدئية أولية، ومنها مكابرة، ولذا فالترجيح بالمرجح باطل حتى عند الأشرى، فإدراكنا
الممكن خرج عن الاستواء الى أحد الطرفين كما قال المستف (قدم) فان الموجودات حاصلة
فلمنا بوجود الواجب لاستحالة الدور والتسلسل من قدم.

في مفهوم الموحود (١) .

وحاصله ان النظر في مفهوم الموجود والموحدية يعطى انه لا يمكن تحقيقه الا بالواجب، ادلوا انحصر الموجود في الممكن لم يتحقق موحوداً أصلاً لأنه على هذا التقدير تحقق الممكن إما بنفسه بدون علته وهو محال بديهية ، او بغيره وذلك الغير أيضاً ممكن على هذا التقدير ، فإما ان يتسلسل الاحاد او يدور او يؤدي الى الواجب ، والشقان الاولان باطلان ، وكذا الثالث لانه خلاف المقدور وان كان حقاً لازماً لان نقيضه (وهو خلو الممكن منه) باطل ، فهذا ما وصفه الشيخ في «الاشادات» بانه طريقة الصديقين ، وتبعه المتأخرون فيه .

قبل عليهم ألسنم قد اخذتم في الدليل وجود الممكن لما يشاهد من عدمه بعد وجوده اوقبله .

فاجابوا بان هذا البرهان غير متوقف الا على وجود موجود ما (٢) فان كان واجباً فهو المرام ، وان كان ممكناً فلا بد ان يستند الى الواجب بالبيان المذكور . ثم استشكلوا في كون البيان برهاناً بان الاحتجاج منحصر في الانى واللى والواجب (تمالى) ليس معلولاً لشيء اصلاً ، بل هو علة لجميع ما عداه فكل ما يستدل به على وجوده يكون دليلاً انياً وهو لا يعطى اليقين (٣) فاجابوا عنه بأن الاستدلال بحال مفهوم الموجود ،

(١) ولكن من حيث السراية الى المنون ومن حيث ان مفهوم الموجود وجه الموجود الحقيقي بما هو موجود ، ووجهه الى هو الشيء بوجهه ، ولكن المنون بمنزلة لها الوجود من نفسه .

(٢) لا وجود الممكن بنفسه المفروضة متوقفة على سبيل الجزم بكفاية طريقة الامكان او الحدوث او غيرهما فانها فيها ملحوظة بنحو المفروضة عنها والموضوعية ومن هنا قال المحقق والقوشى أيضاً : «لا شك في وجود موحوده الى آخره .. فالوجود ليس اجنبياً عنه (تمالى) كالامكان والحدوث وغيرهما بل حقيقة حقيقة الواجب كما امر في طريقة المتألهين ومفهوم وجهه (تمالى) وهو (تمالى) فرد كفاية طريقة الالهيين - من نفسه .

(٣) فيه ان الذي لا يفيد اليقين هو ما كان الملوك فيمن المعلوم الى الملة لتوقف العلم بوجود المعلوم على العلم بوجود الملة فللعكس لدار ، وأما الملوك من بعض الموارد العامة التي لا طلة لها كلوازم الموجود من حيث هو موجود الى بعض آخر فهو برهان اني مفيد اليقين كما بين في البرهان من المنطق ومنه جميع البراهين المستعملة في الفلسفة الاولى طمطلة .

على ان يرضه واجب ، لاعلى وجود ذات الواجب في نفسه الذي هو علة كل شيء ،
فكون مفهوم الموجود مشتملا على فرد هو الواجب حال من احواله التي اقتضاها
فالاستدلال بحال (١) تلك الطبيعة المشتركة كقوله على اخرى ، معلولة للحال الاول (٢)
و ربما قررروا الجواب بانه ليس الاستدلال على وجود الواجب في نفسه ،
بل على اتسابه الى هذا المفهوم ، وثبوته له على نحو ما ذكره «الشيخ» في الاستدلال بوجود
المؤلف على وجود ذي المؤلف ، فوجود الواجب في نفسه علة لغيره مطلقا ، واتسابه
الى هذا المفهوم معلول له ، وقد يكون الشيء في نفسه علة لشيء وفي وجوده عند آخر
معلولا كما حقق في موضعه. هذا خلاصة ما افاده بعض المحققين من اهل البحث .
وفيه ما لا يخفى من التكلف (٣-٤) والحق (كما سبق) أن الواجب لا يبرهان

(١) هذا الحال كون الموجود اما واحدا ولما امكنات متصلة ، واما امكنات دائرية واما
ممكنات مترجعة الوجود من جهة ما جاتها على حال اخرى ، هي كون بعض مع واجبا وبعض آخر منه
ممكنا على البت واليقين.

ان قلت حينئذ فالنتيجة حال مفهوم الموجود لا وجود الواجب (تمالي).

قلت وجود الواجب يستتبع على وجه الاستيعاب واللزوم فالبرهان عليه بالبرهان من قبل.

(٢) الحق انها ملازمة للحال الاول لا لمعلولة لها ، ولاها معلولنا علة تارك لانها من
اللوازم العامة المساوية للوجود ولا علة له - طمطملة.

(٣) أما اول افلاسه لم يكن البرهان حينئذ ليميل معجوب الم.

وأما ثانيا فلانه يجري في سائر الدري ، مثالا يقال استدلال بحال مفهوم الحدث زانه وافر دحداث
محتاج الى العلة على حال اخرى له وهو أنه دور غير حادث هو الواجب لاعلى ذات الواجب وكذا
الاستدلال بحال مفهوم المحرك وهو كونه ذا غير متحرك ، يحتاج الى محرك آخر غير على حال اخرى
له وهو كونه ذا فرد غير متحرك هو الواجب لاعلى ذات الواجب . وأما ثانيا فلأن الاستدلال بوجود
المؤلف على وجود ذي المؤلف ليس بأدنى من مكس ولا من استنادها الى علة ثالث تقضي الواجب
فالحق ان يقال ان «الشيخ» ودؤلاه وكذا من قال : « ان يكون العالم مصروعا ومجسولا وعلة
لكون الواجب مانع العالم لالذاته المتشابهة » ، يروا الى مقام شهود الحق (تمالي) على الأشياء فان
له (تمالي) ظهورا في مقام ذاته وهو ظهوره بذاته على ذاته وهو عين مقام الحق على مخلوقاته.

عليه (١) بالذات ، بل بالعرض (٢) ، وهناك برهان شبيه باللمى (٣) .

مرغوباً على ما عاداته في مقامه فله وهو التهودى في ظاهر ذاته وسجالي مخافته واليه اشير في الحديث القدسي وكنت كنسراً مخعباً فاجيب بأن امر فخلقت المخلوق لكي اعرفه ومن هنا قيل: وفلمست تظهر لولاي، لم يكن لولاك او يقال ارادوا بالمجمولية والمؤلفية (بفتح اللام) حقيقة المجهول بالذات الذي هو الوجود الحقيقي للمال بالمالية والمؤلفية (بكسر اللام) مفهومها الاضافي المتحقق يتحقق مشأ انتزاعه فتلك المجمولية الحقيقية نفس الاضافة الاشراقية (أى الاشراق المبنى للمجهول) كما أن الجاعلية الحقيقية عين الاضافة الاشراقية (ولكن الاشراق المبني للفاعل) وحقيقة الاولى هي حقيقة الوجود المنبسط على الماهيات كما أن حقيقة الثانية هي ذلك الوجود المنبسط ولكن ساقط الاضافة عنها متمسكاً بالحق المتعال وهو الابداد الحقيقي لا المصدري ، فهذه المجمولية الحقيقية والاسافة الاشراقية حلة لاضافته (تعالى) التي لا تنقل الا بين الامرين للاضافة الاشراقية (المبينة للفاعل) فضلاً عن ذاته المتعالية بذاته منقده.

(٤) وهو مسلم في الجواب الثاني، ومنوع في الأول مستمذله.

(١) المراد بالبرهان، البرهان المصطلح عليه في التلخيص هو البرهان اللغوي وهو الذي يسلك فيه من العلة الى المعلول اذ لا علة لمطلق الوجود الفاعل للواجب الممكن المبحوث عن في الفلسفة، وليس المراد به ما هو مصطلح المنطقى الفاعل للآلى والذي كينه جميع البراهين المستعملة في الفلسفة ومنها القائمة على وجود الواجب براهينية كما عرفت فمسلك فيها من بعض لوازم الوجود (ككونه حقيقة ثابتة بذاتها او علة ادلى) الى بعض آخر (ككونه واجباً لذاته) والدليل على اعادة ما ذكرنا قوله: وهناك برهان شبيه باللمى، فقد اعترف بوجود برهان هناك ونفى عنه اللمية، ولا يبقى حينئذ الا الآلى، طمطمذله.

(٢) له ممتنان، أحدهما ما ذكرنا من الاستبعاد والضرورة في توجيه كلامهم، وثانيهما أنه كما أن وجود الجوهر جوهر بالعرض ووجود العرض عرض بالعرض لما بينهما كذلك البرهان على الوجود منقده.

(٣) هذا وجه آخر غير ما ذكرنا بالعرض اذ في الأول التزم بأنه برهان ليس الا أنه على حال مفهوم الوجود او على وجوده (تعالى) الرابطة بالذات وعلى وجوده النفس بالعرض وفي الثاني لا يلتزم أنه برهان ليس بل شبيه باللمى لكن على أنه نفى اللمية لأنه دونها ما انه ليس بل هي حقيقة فهو ظاهر اذ ليس هو (تعالى) مطلقاً، وأما ان الاستدلال من حقيقة الوجود على الوجوب فحقوquem لأن كل لم مستبصر في الاتاة من مور حقيقة الوجود

همه عالم بنود واست يبدأ كجا او كذا في عالم هو يدلس منه.

ومن الطرائق التي استحسنوها ، طريقة زعموا انها يتم من غير الاستعانة باطال التسلسل والدور اوردعا صاحب المطارحات ، وهي ان الوجود اذا انحصر في الممكنات الصرفة سموا ، ذهبت سلسلتها الى غير نهاية اولم ينهض بانها دارت على نفسها - فجميع الممكنات في حكم ممكن واحد (١) في انه يفتقر الى علة ، فعلتها اما نفسها او جزء من آحادها ، او خارج عنها .

والاول يوجب تقدم الشيء على نفسه . والثاني يوجب تقدمه على نفسه وعلى علة (٢). والثالث يوجب المطلوب لان الخارج عن جميع الممكنات لا يكون الا واجب الوجود ، ولا ينهض عليك ان هذا البيان مقذوح فيه عندنا لان الوجود يساوق الوحدة ، بل عينها . وقد علمت (٣) ان الكثير بما هو كثير ليس له وجود الا وجودات الاحاد ، فالمجموع من زيد وعمرو ليس الا اثنين ، ولا يتحقق عنهما شيء ثالث في الوجود الا بمحض الاعتبار ، فاذا ان واحد ان يقول : ان جميع الممكنات ليست لها علة اخرى غير علل الاحاد ، فعلة مجموعها عبارة عن مجموع علل افرادها ، فليست بخارجة عن ذواتها الممكنة التي بعضها علة للبعض ، فلا يلزم الانتهاء الى الواجب

(١) اعلم ان كل متصديه اعتبارات ، آحادها الكل الأفرادي وهو العام الاستثنائي ولا يشترط فيه المية والاجتماع وثانيها الكل المجموع بمعنى الاحاد بالأسرأى ذات المجموع التي هي شيء والوصف العلوي (أعني الاجتماع المادي لذلك المجموع) هي و آخر ، وثالثها المجموع بمرط الهيئة الاجتماعية . ورابعها المجموع بمرط الهيئة الاجتماعية .

اذا علمت هذا فاعلم أن مراد القائلين بأن المجموع من الاحاد هو موجود عليه واداء كل واحد هو الثاني أعني المجموع بمعنى الاحاد بالأسرأى ، والثالث فان المرط خارج . وأما الرابع فمعلوم أنه لا وجود له اذا الهيئة أمر اعتباري والا ، لمرحها هيئة اخرى وتسلسل وتندفع مع المصنف (قده) في غفائي ، من ادعى البهامة في أن مجموع الاحاد بالأسرأى موجود عليه واداء قال المصنف حق وسواب كما لا يخفى على اولي الألباب وقد فصل في الامور العامة من قده .

(٢) لما مر في الامور العامة أن العلة المستقلة للمجموع علة لكل واحد من آحاده

تحقيقاً لمعنى الاستقلال - من قده .

(٣) وقد علمنا المناقشة فيها علقنا على مباحث الوحدة والكثرة في مظهره .

الا ان يستعان بطلان التسلسل فلم يكن هذا طريقاً آخر .

ثم العجب انهم حين ورد عليهم الاشكال على هذا المسلك بانه يجوز أن يكون الشيء علة لنفسه ، مستنداً بان مجموع الموجودات من الواجب و الممكن ممكن لاحتياجه الى الاحاد، ولا علة لمسوى نفسه لان علة اما جزؤه، و هو محال لاحتياجه الى بقية الاجزاء (١) واما خارج عنه ولا خارج عنه، فتمين ان يكون نفسه - التزموا في الجواب صحة كون العلة التامة للشيء عنه. قالوا: ان اردتم بالعلة، العلة التامة (بمعنى جميع الاحاد (٢) التي يتوقف المجموع على كل منها) فهي عنه ولا محذور فيه لان توقف ذلك المجموع على كل واحد من الاحاد لا يستلزم توقفه على المجموع حتى يلزم توقف الشيء على نفسه، و ان اردتم بـ العلة الفاعلية فهي جزؤه اعنى الواجب او مافوق المعلوم الاخير المستهى الى الواجب، فان آحاده مستندة الى الواجب فلا تأثير في المجموع باعتبار بقية الاجزاء التي هي الممكنات الا وهو مستند اليه، اما ابتداءً او بواسطة هذا، ولم يتغنوا بان هذا الالتزام يهدم الدليل المذكور، ولا يدفع الاعتراض، لان مبناه على تجويز كون الشيء علة تامة لنفسه، و كون الجزء علة فاعلية.

والمجيب يقول: نعم الامر كما قلت، فان كون مجموع الشيء علة تامة لنفسه جائز وكون الجزء فاعلاً للكل (٣) جائز ايضاً. وهل هذا التسليم السؤال وهدم بناء الاستدلال ؟

(١) وللرؤم كون ذلك الجزء علة لنفسه مطلقاً، وانما لم يذكرو هنا كما لم يذكرو الاحتياج الى البتة هناك، تمهيداً على طائفة المتعلم فيجري هنا هناك، وذلك مناسباً.

(٢) أي، جميع المثل التي يتوقف المعلوم على كل واحد واحدها، لا بمعنى جميع المثل التي يتوقف المعلوم على ذلك الجميع لأن معنى المعلوم، والتوقف يقتضي المناهضة، وهو يتم في المثل الناقصة التي هي اجزاء العلة التامة، فهو ضد الموقوف عليه، للعلة التامة وصف محال المتعلق، وتعريف العلة بما يتوقف عليه المعلوم مخصوص بما عدا العلة التامة من نفسه.

(٣) ان قلت ما فائدة هذا وهل يهدم الدليل بما أيضاً وكيف يهدم ؟ فان كل جزء يجعل فاعلاً في سلسلة الممكنات غير المتناهية ممكن يحتاج الى قائل فيلزم كون ذلك الجزء فاعلاً لنفسه مطلقاً ٩

واسما وقعوا في هذا كله لما زعموا ان المجموع من الامرين او الامور لموجود غير وجود كل من الافراد، ولما حكموا بان المجموع من الواجب والمعلول الاول موجود ممكن محتاج الى علة حكموا بأن علة التامة هي نفسه وانه لا يلزم أن يكون العلة التامة سابقة على معلولها، ودخلوا عن أن هذا الالتزام غير معقول في نفسه، فان كل ممكن موجود يحتاج الى علة فاعلية تامة التأثير والايجاد، وكون جميع اجزائه الشيء عينه اما يتصور في الاعداد والكميات التي يعتبرها الذهن ويعتبر لها وحدة اجتماعية بمجرد العرض، كالسكر والعدد وغيرهما مما لا صورة لها في الاعيان غير كل واحد من الاحاد.

و بعض اهل التحقيق منهم اجاب عن الاشكال المذكور في المجموع من الواجب والمعلول الاول بأن المتعدد قد يؤخذ مجعلاً، وهو بهذا الاعتبار واحد واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل المجموع، وقد يؤخذ مفصلاً، واللفظ الدال عليه بهذا الوجه هو مثل هذا وذلك، وهو بهذا الوجه يكون كثيراً، وقد يختلفان في الحكم فان مجموع القوم معاً لا يسمى دارضيق وهم لا معاً يسمى، اذا علم ذلك فتختار أن مرجح وجودهما معاً هو معاً مأخوذين لا معاً لاحتياجه الى كل واحد من جزئيه، ويكتفيان في وجوده فيكون هذا وذلك علتين يترجح وجود مجموعهما بهما، فان نقل الكلام اليهما لا معاً، بل مفصلاً فانه ايضاً ممكن محتاج الى مرجح، فالجواب: انا

تحقيقاً لمعنى الاستقلال وتمثيل المعنى بنفسه علة تامة مفروسة الجواز، لا فاعلية المعنى لنفسه ولطئه وأما في السند فاداك كان الواجب عاملاً للمجموع لا يلزم هذا المعذور لأن الواجب لا عامل له لعدم مناط الحاجة، وكذا ما فارقنا المعلول الأخير المنتهي الى الواجب اذا جعل فاعلاً لاستقلاله، قلت بلى يهدم الدليل بالقراءة ادخناه أن جزء المجموع غير المنتهي (وهو ما فارق المعلول الأخير الناهي الى غير النهاية) فاعل للمجموع منه ومن المعلول الأخير.

والا رجعت وقلت جملة ما فوقه ممكن، ما فاعله ؟

القول : جملة ما فوق المعلول الأخير من الجملة النوقانية وهكذا بالغاً ما بلغ، وقد مر هذا حراً هذا الدليل (في ابطال التماس في مبحث العلة والمعلول) أن معنى الاستقلال هنا، أن لا شيء في مجموع السلطة الا ذلك الجزء فاعل له بنفسه اوباً جزائه ولا يشق عنه شيء مما يتوقف عليه المجموع - من نفسه.

لانسلم انهما مأخوذين على هذا الوجه ممكن ، بل هو بهذا الوجه اثنان واجب موجود ،
وممكن موجود .

ودفع معاصره هذا الجواب بأن الموجود في هذه المودة هو الواجب ومطلوه
فاذا فرض على وجه الاحمال كان واحداً ، واذا اخذ على التفصيل كان متعدداً كما ذكره
ولاشك انه كما ان كلا منهما موجود ، فهما موجودا أيضاً ، ضرورة أن انتفاء الكل (١)
انما يكون بانتفاء أحد من آحاده ، و الاحاد بأمرها موجودة فيها ، وان الممكن
الموجود لا بدله من علة سواء كان واحداً او متعدداً وسواء اعتبر مجعلاً او مفصلاً ، اد
الاجمال و التفصيل اما يوجبان اختلاف الملاحظة ، ولا يوجبان اختلافاً في نفس
الامر ، فاذا اعتبر الواجب مع المعلوم الاول فلا شك ان مجموعهما سواء لو حفظ مجعلاً
او مفصلاً موجود اذا المراد بالمجموع هنا معروض الهيئة الاجتماعية بدون الوصف
(اعنى ذات الاثنين) و هو موجود لامحالة وان لم يكن الهيئة الاجتماعية و الاثينية
موجودة ، كما ان الواحد موجود وان لم يكن وصفاً للوحدة موجودا واذا كان معروض
الاثينية موجوداً . وهو ممكن لاحتياجه الى الاحاد . فلا بدله من علة وليس هناك شيء
آخر يصلح علة له ، فلا ينضم مادة الاشكال بما ذكره .

على اننا نقول : ليس التفاوت في المثال المذكور من حيث الاجمال والتفصيل بل
التفاوت فيه بالمحمول فان الكل المجموعى سواء اخذ مجعلاً او مفصلاً منصف بأن الدار
تسهم على التعاقب ولا ينصف بأنها تسهم مجتمعين فتأمل انتهى .

اقول : كلام كل منهما بمعرل عن التحقيق لان مبناه على الاحتجاب عن معرفة
اصل الوجود ، وانه ليس من الاتراعات الاعتبارية ، وعن أن وجود الشيء عين تعيينه
ووحده ، وان الكثرة لا وجود لها في نفس الامر ، وان الوهم اذا اخذ الشئين شيئاً واحداً
لا يوجب ذلك ان يكون لهما ذات احدية لها حكم غير حكم هذا وذاك ، قال مأخوذ

(١) كون انتفاء الكل بانتفاء الجزء ، لا يشرط وجوده بوجوده كما في الملة الناقصة .
وايضاً هذا الكل الذي له وجود كالمركات الحقيقية وأما في المركب الاعتبارى فلا وجود له
حتى يكون له الانتفاء سيما في اللحاط التفصيلي . سقته .

من الإنسان والحجر معاً ليس بإنسان ولا حجر ولا شيء آخر وكذا البأخوذ من الجوهر والعرض ليس بجوهر ولا عرض ولا غيرهما وكذا المركب من الواجب والممكن ليس واجباً ولا ممكناً، وكون العدد موجوداً في الخارج - معناه أن آحاده موجودات فيه، وللعقل أن يعتبر الكثرة معاً، وبهذا الاعتبار لها ضرب من الوجود العقلي .
أما الذي ذهب على الأول فامور:

منها رعه ان موضوع العلية والمعلولية يجوز ان يكون واحداً بالذات ، متغايراً بالاعتبار ، و ذلك باطل لان العلية و المعلولية (٢٠١) من اقسام التقابل فلا يمكن اجتماعهما في ذات واحدة ولو باعتبارين .

(١) اقول: التباين الاعتباري النفس الأمر يكفي عندكم لموضوع العلية والمعلولية في كثير من المواضع: منها علية الفعل للمعنى ولا سيما في السائط الخارجية، والعسل والجنس وجودهما واحد ولكن ذلك الوجود الواحد مضافاً إلى ماهية الفعل ملة ومضافاً إلى ماهية الجنس معلول. ومنها علية الصورة للهولي وتركيبها صفة والمصنفه (قدس سره) اتحادى لا انضمامى ومنها تقدم اعتبار الحيوة بالذات في الذات المثالية على اعتبار العلم وتقدم اعتبار العلم على اعتبار الإرادة، وقس عليه كما قال بعض المتكلمين، والجواب أما من الأول فهو ان العلية بين الجنس والفعل لأجل أنها من المادة والصورة بالذات والتباين باعتبار أخفهما لا بقرط وبقرط لا، والصورة غير مكية الملة للمادة وهما متباينتان بالذات وعن الثاني أن مراده بالاتحاد ليس ان حيثة القوة من حيثة الفعلية و الحال أنها متماثلتان، وتماثلهما يدلنا على أن الجسم مركب من الهولي والصورة، بل أن الهولي - لما كانت صرف القوة والقوة ضمنية التحصيل - لا تأتى من الاتحاد مع الفعلية، بخلاف الفعليات فإنها لغتها متباينة عن الاتحاد، ومع ذلك متباينتهما باعتبار أن الصورة كانت وستكون في عالم المثال مفعلة من الهولي والهولي كانت متلبسة بغير هذه الصورة هذا على طريقته (قدس سره) وعندنا التركيب بينهما اسمائى لا اتحادى وعن الثالث أن التقدم والتأخر في صفات الله تعالى - خلاص التحقيق لاها عن دابة تعالى - من قدم

(٢) المراد بهما عنوانا الالية والمعلولية من حيث اشتراكهما في ذاتي الية والمعلول، الممتنع اجتماعهما لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه بالذات، والتقابل بينهما بالتمايز لكنه (ره) يرى أن المتمايز لا يمتنع اجتماعهما بالذات، كالعاقبة والمقولية، وأما يمتنع فيما قام البرهان على الامتناع كالعلية والمعلولية وقد مرّح بذلك مراراً، ففي العبارة نفس المسامحة على مدخله،

ومنها ان المركب من الواجب و الصادر الاول لو كان موجودا ممكنا كان الصادر (١) من الواجب في اول المراتب شيئين: ذلك الصادر وذلك المجموع لا امراً واحداً وهو خلاف ما تقر من منتهبهم .

ومنها ان هذا الموجود المركب عندهم ليس احد اقسام الوجود لانه ليس واجباً ولا عقلاً ولا نفساً ولا حساً ولا عرضاً وكل موجود في الواقع يجب ان يكون احد هذه الاقسام .

ومنها ان الحق جرى على لسانه في آخر كلامه حيث ذكر: وانهما مأخوذان بهذا الاعتبار اثنان : واجب وممكن ولم ينظرن بأنه محط الجواب ، ولا حاجة الى اعتبارهما معاً شيئاً واحداً حتى يرد الاشكال، اذ لا ضرورة ولا برهان يدعوا الى كونهما معاً موجوداً واحداً (٢) في الخارج كيف ؟ والمعية تؤذن بالاثنية .

واما الذي ذهب على معاصره فبعض (٣) هذه المذكورات (٤) مع شيء آخر

(١) ان قلت علة المجموع ليست هي الواجب (تعالى) بل هي المجموع عند ذلك المدقق قلت ليس المراد بالمصدر هو العلة القائمة بل الفاعل ، والفاعل للمجموع هو الواجب (تعالى) كما مر من قوله: وان اردتم بها العلة الفاعله . ان قلت: صدور هذين الشئين بالترتيب وهو جال عندهم صدور الصادر الاول مقدم على صدور المجموع قلت : ليس كذلك اذ في مرتبة صدور ذلك الصادر صدور المجموع وحصل عند الاجتماع بالترتيب وبغير انتظار في قدمه .

(٢) كيف ؟ ولولا كان موجودا ملحقا لزم كون الواجب جزءاً لغيره ، والحال انه ، كما لا جرم له ، لا يكون جزءاً لغيره حاشا من ذلك . وهذا ايضا احد المعاذير الواردة على هذا المدقق ومعاصره وقد اشار (قدم) اليه والى غيره بكلمة منتهاه - من قدمه .

(٣) لا كلها ، كاتحاد موضوع العلية والمطلوبة ، لأنه كان جارحاً ولم يمس العلة ، و كجريان الحق على لسانه - من قدمه .

(٤) ولا يخفى عليك انه يبي دونه على تأثير اللحاظ في نفس الامر واستنباح اختلافه اختلافه فيها ولذا التزم ان الواجب والممكن على فرض التفصيل موجود متعدد ، وجود كل معاد من الاخر ، وعلى فرض الاحتمال كانه موجودهما واحداً وهنا سريخ في ان الملاحظة لها دخل في نفس الامر مع انه سرح في دليل كلامه بعدم ايجاب اختلاف الملاحظة الاختلاف في نفس الامر فهو بنفسه ذيف كلامه واخر بنيانه - اد .

وهو استدلاله على كون المتعدد موجوداً بأن آحاده موجودة، وبأنه لو انتفى كان انتفائه بانتفاء شيء من آحاده، وشيء منها غير متلف وكلا الوجهين مطلقة فإن كون الأحاد موجودة معناه أنها موجودة بوجودات متعددة، مختلفة بالوجوب والامكان والجوهرية والعرضية مثلاً، فكذلك حكم المتعدد في كونه موجوداً معناه انه موجود بوجودات مختلفة، لها أحكام مختلفة وأما قولنا انتفاء المتعدد انما يكون بانتفاء احده من آحاده، فليس فيه دلالة على ما هو بصدده، اذ مقصود القوم من هذا الكلام أن كل مركب له تحقق في الخارج، لو من شأنه ان يتحقق، وذلك بأن يكون لمصورة وحدانية طبيعية فانتفاؤه بانتفاء شيء من اجزائه، وليس يلزم منه ان يكون لكل مجموع من الاحاد المتعددة الموجودة في الخارج - بأي وجه كانت - وجود حقيقي غير وجودات الاحاد. وايضاً يلزم على ما تصوره وصوره بطلان الحصر في التقسيمات فاذا قلت: والشيء إما واجب او ممكن، او الجوهر اما مجرد او مادي، او الكلمة اما اسم او فعل او حرفه لم يظهر الحصر المقصود، الا اذا امتنع للثنتين منها نصوص الوجود الحقيقي ومن المناهج غير المبتنية على بطلان الدور والنسب لهذا المطلب ما يبتنى على الامكان.

ونقرر مرة بعد ان يسهل أن الشيء الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد، وان الممكن كما لا يقتضي وجوده لا يقتضي اذ لو يتوجوده لذاته والالكان (١) كافياً لذاته في حصول وجوده وكان واجباً بالذات لا ممكناً كما سبق ذكره، ان الممكن سواء كان واحداً او متعدداً أمرتاً او متكافئاً لا يصح ان يقتضي وجوب وجود شيء اذا لم يقتضي لوجوب وجود الشيء، لا بد ان يجعل جميع انحاء عدمه مستثماً، وليس هذا من شأن الممكن، لجواز طريان العدم على مجموع العلة والمعلول الممكنين وان لم يجز طريانه للمعلول فقط دون العلة كما في لوازم الموجودات الممكنة، فاذن الممكنات سواء كانت متناهية او غير متناهية في حكم ممكن واحد في انه لا يطرد العدم بها عن ذات المعلول بحيث يصير مستثماً انحاءه حتى يصير

(١) الاولوية الذاتية اما كافية او غير كافية، والملازمة بين هذا التالي ومقدمه ثابتة

على التشديد الأول لا الثاني، ولكن في مقام اثبات السانع لا يشر الثاني قصد لا يهتال الأول - برهانه.

واجباً باليكون موجوداً، فلا بد في كون الممكن موجوداً أن يكون علته غير خارجة عن حقيقة واجب الوجود لذاته وهو المطلوب^١ واليه الإشارة في كلام «الفارابي» حيث قال: «لو حصلت سلسلة الوجود بلا وجوب ويكون مبدئها ممكناً حاصلًا بنفسه، لزم إما إيجاد الشيء لنفسه وذلك قاحش، وإما صحة عدمه بنفسه وهو افحش» انتهى.

ومعناه أن هذا الممكن أن افاد وجوب الوجود وامتناع العدم لزم كون الشيء علة لنفسه، مقتضياً له، وهو باطل لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه. وإن لم يفد الوجوب ولم يمنع العدم، فيلزم صحة عدمه بنفسه، وهو افحش بطلاناً، وذلك لأن المعذور الأول لازم هنا أيضاً من كون الشيء سبباً لنفسه بأي وجه كان، مع معذور آخر وهو أنه إذا صح له ورود العدم بعد الوجود، فكيف صار موجوداً ابتداءً حيث إن عروض العدم له ابتداءً أولى من عروضه بعد الوجود، فكان وجوده - بلا سبب موجب له - ممتنع الحصول

الفصل (٣)

في الإشارة إلى وجوه من الدلائل ذكرها «بعض المعلقين (١) من أهل فارس» وظن أنها براهنية وإلى ما فيها من الاحتلال

قال ومن البراهين التي ظهرت لي في هذا المطلب، و تناسب أهل البحث، أن يقال: على تقدير كون الموجودات منحصرة في الممكنات لزم الدور إذ تحقق موجود

(١) قال سيدنا الأستاذ (دام بقاءه): الظاهر أن هذا البعض، من الرغاة وبعضهم بذلك قوله: و تناسب أهل البحث الظاهر في عدم كونه بنفسه منهم و الرغاة جعلهم قائلون بإسالة الوجود فلو بني ما استدلل بمن الوجوه على إسالة الوجود لما برز عليها شيء مما أورد (فقد) فإن ما أورد يبين على حمل الوجود في كلام هذا البعض على مفهومه وقد حقت أن مراعاة (على ما استظهرناه من كلامه) حقيقة الوجود وشخصه لا مفهومه الانتزاع النحوي.

ثم إن الوجوه الأدبية، بالحقيقة ترجع إلى وجهين: الأول الاستدلال من طريق الدور والثاني الاستدلال من طريق المديتين من غير تمسك بهي من الدور والتسلسل، ودرجوع الوجوه الثلاثة إلى هنا الوجه لما عرفت من إبقاء كلامه على إسالة الوجود وجعل شخص الوجود مصب الاستدلال - إذ -

ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما لان وجود الممكنات انما يتحقق بالايحاد، وتحقق ايجاد ما يتوقف ايضاً على تحقق موجود ما (١) لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد ومنها ان ليس (٢) للموجود المطلق - من حيث هو موجود مبدء والا، لزم تقدم الشيء على نفسه، وبذلك ثبت وجود واجب الوجود بالذات، كما لا يخفى بادننى تأمل، وهذا حقيق بأن يكون طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق عليه. وبعبارة اخرى مجموع الموجودات - من حيث هو موجود - ليس له مبدء بالذات، وبذلك ثبت وجود واجب الوجود. وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمنع ان يصير لاشياء (٣) محضاً ومجموع الممكنات ليس يمنع ان يصير لاشياء محضاً، وبذلك ثبت وجود الواجب بالذات انتهى قوله.

(١) المراد بموجود ما: اما الفرد المنتشر من الموجود، واما الطبيعة منه، واما كل فرد منه، واما مجموع الاحاد بالأسر، واما المجموع من حيث المجموع، فهذه خمسة احتمالات. وكذا في ايجاد ما فوضرب الخمسة في الخمسة تسير خمسة وعشرين. وعلى كل واحد من التقادير فنى قوله: «وتحقق ايجاد ما موقوف ايضاً على تحقق موجود ما خمسة وعشرون احتمالاً؛ فحمل من ضرب الخمسة والعشرين في مثله شأناً وخمسة وعشرون احتمالاً. ان قلت: موجود ما (مثلاً) ظاهر في الفرد المنتشر لا عبرة قلت: ليس كذلك الا ترى أن المصنف (قده) قد حملهما على الطبيئين ووجه التسميم أن كلمة «ما» الالهامية للتسميم، و الالهام بالنسبة الى هذه الاقسام الخمسة لا بالنسبة الى اعخاص الموجود اى: نحن في مندوحة من التخصيص ولا حاجة بتان نخصى الكلام بالطبيعة او الفرد المنتشر او غير ذلك لان الدليل يستقيم على كل واحد من الاقسام قده.

(٢) احدى المقدمتين هنا مطلوبة، هي أن الممكن لمبدءه وكذا في العبارة الاخرى، وكونه حقيقاً بمان يكون طريقة الصديقين، مبنى على ان يراد بالموجود، حقيقة الوجود التي هي حقيقة بسيطة نورية وبالأطلاق، السمة والاحاطة لاما يستعمل في المفاهيم كالكليات من قده.

(٣) لان حثية الوجود كاشفة عن حثية الوجوب لان الموجود بمانه موجود لا يخلو عن ضرورة في حال الوجود؛ ولان الموجود يستلزم أن يصير لاشياء محضاً في جميع اوصية الوجود من الادهان العالية والمنافلة، فانه اد المحتصورة شيء من صحة الالهام فهي ثابتة في صفحة بل صفحات من الادهان في شأء العلم، بل اذا وقع شيء في مرتبة من مراتب العيون -

القول: في كل من هذه الوجود نوع خلال :

اما الوجه الاول فليس يلزم على التقدير المذكور دور باطل . فان الدور المصطلح عليه عند العلماء ، هو الذي يكون طرفاً واحداً بالعدد ، لا يحكم توقف النطفة على الحيوان والحيوان على النطفة مما يتقدم طبيعته على طبيعته سلة اخرى ، وهي تتقدم ايضاً عليها في صورة التسلسل ، فالمخالطة نشأت ههنا من اخذ الكلي مكان الجزئي ، والوحدة النوعية مكان الوحدة الشخصية .

ومثل هذه الملاحظة وقع في لمحمد الشيرستاني في كتابه المسمى «بمعارج الفلاسفة» حيث قال: «اعلم انه لو لم يكن للعالم بدعزمانى يلزم الدور فان الدور في النطفة والانسان والبيض والدجاج انما ينقطع اذا هبت الابداء من احد طرفي الدور والا ، لتوقف وجود أحدهما على الآخر ولم يكن لتحصيلا أحدهما دون الآخر اولوية ، وذلك يؤدي الى ان لا يحصل اصلاً وقد حصل ، فلا بد من قطع الدور بأحدهما ، والبدء في الاشخاص الانسانية بالاكمل ، اولى . قاله المحقق الطوسي (قدس) في الجواب : «احسنت يا علامة في ما يسأل عنه الموام والسيان (١) فانه ليس بدور ههنا الا في اللفظ ، لان الشيء اذا توقف وجوده على ما يحتاج في وجوده الى مثل ذلك الشيء لا يكون دوراً يؤدي الى أن لا يحصل ، بل ربما يتسلسل ، والتسلسل ان كان مستجيلاً وجب ان يكون له ببدء ، فههنا اشبه الدور بالتسلسل على المعارج انتهى .

واما الوجه الثاني منها فهو ايضاً مخالطة نشأت من اعمال احد شروط التناقض ، وهو وحدة الموضوع بالشخص ، فان تقدم الشيء على نفسه انما يستلزم التناقض اذا كان الشيء واحداً بالشخص ، واما الواحد بالعموم فلا تناقض فيه اذا تقدم وتأخر ، و

كما لمساعدة بحيث استفيدت قسمة لا يرتفع من نفس الامر لان الارتفاع النفس الامرى انما يمدد بالارتفاع من جميع مراتب النفس الامرى لان دفع الطبيعة يرفع جميع افرادها ، بخلاف مستقتها . منقده .

(١) فهو نظير قول بعض الظرفاء من الفراء:

مسألة الدور جرت بيني وبين من احب

لولا مشيبي ما جفا ، لولا جفا لم اشب . من قده .

قصر (في اوائل السفر الاول) ان مبادئ الموجودات التي يبحث عنها في الفلسفة الاولى التي موضوعها الوجود المطلق هي من عوارضه ايضاً (١) ولا معذور فيه كما نصر عليه «الشيخ» في البيات «الشفاء» .

واما الوجه الثالث فتقوله : مجموع الموجودات ان اراد به كل واحد واحد ، فلان سلم أنه ليس لها مبدء ، بل لكل منها مبدء على التقدير المذكور ، و ان اراد به المجموع بما هو مجموع فتقول : كما مر انه ليس لها مجموع موجود وجوده غير وجودات الاحاد على نعمت الكثرة فكما ليس هناك وجود غير وجودات الاحاد كذلك ليست هناك حاجة الى ملة غير ملة الاحاد . (٢)

واما الوجه الرابع فالذي يلزم منه . أن يكون حبة الوجود غير حبيثة الامكن (٣) ، واعتبار كون الشيء موجوداً غير اعتبار كونه ممكناً ، و هو كذلك لان الوجود بما هو موجود يستحيل أن يصير معدوماً محضاً لان فيه ضرورة بشرط المحمول

(١) لان حقيقة الوجود المطلق لها مراتب متفاوتة بالتقدم والتأخر و هو ما كما تقدم ؛ فالمبدءية فيها من الطوارىء والواحق لذاتها . وانما قال : « ايضاً » لان المراد بالطلق هو المبرر لا بغيره المسمى الذي مر في السفر الاول تحقيقة فيصدق ان له مبدءاً ايضاً فالمراد بالاطلاق وكذا المسموع في قوله ، واما الواحد بالمسموع اما النسبة الوجودية بالنسبة الى مراتب حقيقة الوجود ، كما هو مذاق المصنف (قده) وكثير من المتألهين . واما الابهام المفهوم المستعمل في الكليات المسمى كما هو مغرب والخرى و اترابه وعلى اي تقدير فليس لهذا الموضوع وحدة مبدئية يستحيل فيها اجتماع المتقابلين .

(٢) لا يقال : فيصدق ان مجموع الموجودات من حيث هو مجموع لامبدء له ، لاننا نقول : نعم ولكن يصدق الكبرى ايضاً سلباً ، فان مجموع الممكنات من حيث هو مجموع لامبدء له ؛ والسالبتان لا تتجان في الشكل الثاني ، وان اعتبر وجودات الاحاد وعلوها فالموجبتان لا تتجان في الثاني .

(٣) الظاهر ان مراد المستدل بهذا الوجه هو ما قدمناه في تقرير « برهان الصديقين » ، فلا يرد عليه ما أورده (د) فاحذ الوجود من حيث هو موجود واجبهما ما يرجع الى الشرورة بغير المحمول اذا كان وجوده دائماً على ذاته . واما الوجود الذي ذاته عين الوجود وهو حقيقة الوجود فضروريه اذلية لا بغير المحمول .

بخلاف الموجود بما هو ممكن ، اذالم يعتبر تقيده بالوجود ، فيصح ان يصير معدوماً محضاً بحسب ذاته ولا يلزم من ذلك أن يكون للموجود فرد حاصل لا يكون هو ممكناً .
فالحاصل ان حثية الوجود يخالف حثية الامكان ولا يلزم منه اختلافهما في الموضوع ، فالمطلوب غير لازم و اللازم غير مطلوب ، فالاولى الاستعانة في هذه الوجوه بابطال التسلسل لشم الكلام ، والا ، فغير تمام الا اذا ثبت أن جميع الممكنات في حكم ممكن واحد (١) في كونه مفتقراً الى علة خارجة عن ذاته وهو متوقف على ان يكون للجميع صورة وحدانية ، وحقيقة ذاتية غير صور الاعداد وحقايق الاحاد ، وقد علمت ما فيه .

الفصل (٤)

في الاشارة الى طرائق اخرى لا قوام

اما الالهيون فلم يمسك آخر ذلك لان لهم في اثبات الوجود الواجب طريقتين :
طريقة يشين بها وجوده ، ثم بعد ذلك يثبت بها وحدته وطريقة يثبت بها الولا ان واجب الوجود يجب ان يكون واحداً ، (٢) ثم بعد ذلك يشنون أن الاجسام وصورها و اعراسها كثيرة فليس شيء منها واجب الوجود فتعين امكانها واحتياجها الى مرجع .
فمن الطريق الثاني اثبات امكان العالم الجسماني فان الاجسام الموصلة النوعية التركيب فيها ظاهر ، لان كلامها مركب من اصل الجسمية المشتركة ، ومن امر

(١) لتلك تقول لادخل ثبوت ذلك في تمامية جميع هذه الوجوه الا في الثالث ، وفي الرابع ايضاً على بعد . فاعلم ان نظره (قدم) هنا الى بعض التقريرات في هذه الوجوه مثل ان يراد بوجود ما و ايجاد ما : المجموع بمعنى الاحاد بالاسرار والمجموع بشرط الاحتياج لا بشرط كما ذكرنا ، او بنى الكلام على التعليل من قدم .

(٢) فهو وضع المطلوب على نحو الشرطية ومدتها لا يستلزم وضع المقدم ، كان كان واجباً لوجود موجوداً كان واحداً بسيطاً ، لانه يوضع وحدته وبساطته على نحو التبريد اللغزى للمفهوم الكلى لواجب الوجود بناء على تقدمه ، التارخية على «هل» البسيطة ، لان مفهوم واجب الوجود ليس هو الذات الواحدة البسيطة ، بل ما يتضمن ذاته الوجوداً ، هو ذاته بنات مستحقة لحمل مفهوم الموجود من قدم .

مخصص له بنوع من الانواع ، اذ المصمم لا وجود له سواء كان المتفكر معترفاً بهيولى هي
ابسط من الجسم بما هو جسم ، اولاً ، وسواء اثبت صورة جوهرية مخصصة منوعة (كما
يراه المحصلون من المشائين) ام لا اذ اليبات المخصصة في مذهب غيرهم بمنزلة الصور ،
داخلية في الانواع ، ولا اقل في الاشخاص ، اذ الجسم مالم يتخصص لم يوجد . فيقال :
لا شك ان الاحسام لتركيبها ممكنة ، والصورة الاعراض لحاجتها الى المواد والموضوعات
ممكنة فعلى جميع القواعد ، الاجسام معلولة مفتقرة الى المخصصات ، والمخصصات
معلولة مفتقرة الى المحال ، والتفوس ايضاً مفتقرة الى الابدان ولبن كل منهما مرجعها
للآخر والا ، لزم تقدم الشيء على نفسه ولا يوجد جسم من جسم (١) ، لما مر من ان التأثير
لجسمائى بشاركة الوضع ، والوضع بين المؤثر والمتأثر لا يتحقق الا بعد وجودهما ،
ولا ان الاجسام لا يذهب الى غير النهاية لبراهين تنهى الابعاد فيجب ان يكون حلة
لجميع امرأ غير جسم ولا جسمائى وهو المطلوب .

واما الطبيهون فلم يمانعوا اخرى مأخوذة من جهة التغير والاستحالة .

احدها (٢) طريقة الحركة نفسها ، وهو الاستدلال من الحركات ، وقد علمت من

(١) ولا الالة والسلول لا يمكن ان يتعاقبا نوعاً لان حكم الأمثال فيما يعود وفيما لا يعود
واحد يكون احدهما حلة والآخر معلولاً فترجيح بلا مرجع ، والجسم بما هو جسم نوع واحد من هذه .
(٢) المناهج الاخرى لم تذكر بلفظها الثاني ، ونحوه بل بقوله : « وايضاً الاجسام الفلكية ،
وبقوله ، « ويترتب » ، وبقوله ، « وكما هذه الطريقة » والمراد من قوله : « وهو الاستدلال من الحركات ،
الاستدلال بمطالبة المحرك الفاعلى ومطالبة المحرك الغائى . اما الاول فظاهر .

واما الثانى فيباه الاجمالى ان كل حركة طلب ، اراديا كان ذلك الطلب (كمافى
الحركة المعنوية) او كان بغير ارادة وشعور تركيبي (كمافى الحركة الطبيعية) وان لم يعمل
كل موجود من شعور بسيط كما قال تعالى : « ان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم ،
وقد قرء » يستهون » بالياء ايضاً ، وادراكات الحركة طلباً فلا بد من مطلوب وكل مطلوب ينتهى الى
منتهى الطلبات وهو الواجب (تعالى) الذى هو غاية السؤل والحركات والاشواق والرغبات . كما
من الاسماء المحسنى « يا من لا يفسد الا اليه ، يا من لا يرغب الا اليه ، يا من لا حول ولا قوة الا به ، يا من
لا يبيد الا اياه » وفي القرآن المجيد « يا من دابة الالهوا أخذنا سميتها » ولكل وجهة هو موليها » .

وبياه التفصيلى ان الحركات هي البسائط من الاجسام والمركبات منها ، طلبات ليات

فل ان المتحرك لا يوجب حركة بل يحتاج الى محرك غيره ، والمحركات لامحالة
تنتهي ، الى محرك غير متحرك اصلاً دفعا للدور والتسلسل ، وهو لعدم تغيره وبرائته عن
القوة والحدوث ، واحب الوجود ، اووجه من وجوهه كما مر ذكره في مباحث حدوث
العالم ، وايضاً الاحسام الفلكية تبين عند الطبيعى ان حركاتها نفسانية لا طبيعية ، و
المباشر للحركات نفس فاعلة بالارادة ، فلها في فعلها عاية ، فهي قاصدة للخير ، لا تحرك
لاحل شهوة او غضب او التفتات الى تقع يصل الى مادونها اذ لا وقع له عندها ، ولا العاية
حال بعضها لبعض والالتشابهت الحركات ، ولم ينته عدد الاحسام الى آخر ، فادالم يكن
عايتها شهوانية - ولا حال بعضها مع بعض ولا الاجسام التي تحتها او فوقها ولا نفوس م
تحتها او ما فوقها على ما بين في موضعه - فتبين ان تكون الامر غير حتمى ولا نفسى فان
وجب وجوده فهو المراد والا استلزمه وهذه طريقة التحليل (ملو اب الله عليه) .

و يقرب من هذا الطريق أن الأمور الرائلة ، امكانها و حدوثها طاهر ، وانفعال
المصريات عن السماويات معلوم (١) وليس السماويات بعضها غلة للبعض أما المحوى
للحاوى فهو طاهر لكونه افسر واحقر وأما الحاوى للمحوى فلاستلزامه (٢) لامكان
الحلاء والكواكب اشرف من غيرها ، والشمس اشرف الجميع ، فهي اولى بهذا الوهم ،
ومع ذلك تغير متحدد الاحوال من الطلوع والافول ، فيحتاج الى محرك غير ذاتها فما

مر الابواب الذى هو الاسان ونفريات اليه ، والاسان سمى طالب التعلق بخلق بمن آخر حتى
ينتهى الى التعلق باخلاق الله تعالى ، مثلاً يتحرك الانسان ليكون عالماً أدبياً ، واداك كان ، يسمى ان
يسير فيها ، واداسار ، يشاق ان يعمو متكلماً ، واداعدا ، يجهد ان يكون حكماً الهياً (يسى عالماً
عقلاً ماصها للعالم العبنى) وادابلغ الى هذا المقام الذى هو مرير المثال ينتهى ان يكون متأسلاً
عارفاً رابياً مقدر منصرفاً الى الرياستين فائراً بالحسين متخلفاً باخلاق الله (جل جلاله) علماً وعمل
وبالجملة ادا كان الاسان رفيع الهمة لا يتع بما نال حتى آل الى ما آل ، فلا بد ان يكون هناك وجود
تام ، بل فوق التمام حتى توجه الكل الى جنبه وشمره والتأديال للوجود على قناه بابه ، وبدلوا الجهد
بنية لاقتراءه ، ولذا لا ينسب الطالب المذكور الا بالانصاف صفات مخرجه وما يعوق الحديث النفسى :
ديان آدم خلقت الاشياء لاجلك وخلقتك لاجلى منى قد .

(١) أى : فلا يكون المصريات غلة للسماويات ، فيبقى ان يكون بينهما غلة بين كمالك لملك او
الملكى (كالشمس) للملك وأبطل الشقوق حتى ثبت المطلوب من قد .

(٢) وذلك ، حيث ان وجود الملوك لا يكون في مرتبة وجوده علة .

وقع في اوهام القاصرين من «الصائين» وغيرهم ليس الامن جهة الغلط في السماويات وبهذه الطريقة يبطل كونها الغاية التصوي ، وثبت ماورائها ما هو اكمل وهو محرر كها لاعلى سبل مباشرة وتغير بل على سبيل تشويق عقلي واعداد نوري وهو واجب الوجود فاطر الكل وكمال هذه الطريقة بما حققناه ، واحكمناه ، من اثبات الحركة الجوهرية في جميع الطبائع الجسمانية ، فلكية كانت او عنصرية ، فالاقول والدثور كما يلحقها من جهة الصفات والهيئات من الاوضاع وغيرها كذلك يلزمها من جهة الجوهر والذات فمحلول ذواتها وبقاياها على سبيل تجديد الامثال هو الذي ليس بجسم ولا جسماني ، وعلى هذا المعنى يعمل حكاية «الخليل» (ع) حيث نظر في افول الكواكب وغيرها بحسب تجديد جواهرها في كل آن ، مع ما رأى من بقاء ملكوتها وصورها العقلية عند الله باقية ببقائه حيث قال (تعالى) : وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين» فساقر (ع) بمقتله من هذا العالم لدثوره وزواله الى عالم الربوبية فقال : «لا احب الاقلين ، اني وجهت وجهي للذي لطر السموات والارض حنيفاً مسلماً وما انا من المشركين» وللطبيين (١) مسلك آخر يبنى على معرفة النفس ، وهو شرف جداً لكثرت دون مسلك الصديقين ، الذي مرد كره ، ووجه ذلك ان السالك هيناعين الطريق وفي الاول السلوك اليه عين السبيل فهو اشرف .

(١) وحده كونه للطبيي ان النفس بما هي نفس حادثة بحدوث البدن ، وانها بما هي نفس موضوع من موضوعات مسائل الطبيي كما ان طرق الحركة للطبيي لان الجسم بما هو واقع في التغير موضوع علم الطبيي . ويجوز جعل هذا المسلك للاله جواذاً متساوياً للطرفين لو لم يكن راجعاً بملاحظة ابتناؤه بالنحو الاوثق الاشرف على معرفة النفس المستغرمة لمعرفة الرب كما قال (عليه السلام) : «من عرف نفسه فقد عرف ربه» وبملاحظة اخذ مجرد النفس في الدليل وان النفس السالكة عين المسلك ، بل بما هي مجردة عين السلوك اليه ظهوراً في مقام الفعل ادلآية اكبر من النفس المجردة بالفضل الكاملة علماً وحلاً والنفس بهذه الملاحظات موضوع من موضوعات الاله .

ولهذا الابتناء واقتناء هذه الصبايا واجتناء هذه الثمرات . (كما اشار المصنف (قدس).

تقريره ان النفس الانسانية مجردة عن الاجسام (١) حادثة بماهى نفس (٢) مع حدوث البدن لامتناع التمايز اولا بدون الابدان و استحالة التناسخ كما سيبنى .
 هي ممكنة مفترقة فى وجودها الى سبب غير جسم ولا جسمانى اما الجسم بما هو جسم (٣)

لا يمكن ان يقال : يمكن تقرير الدليل بوجه اخر و اخفوة من ان هذا الجسم او المودة او المرض او النفس الجسمانية الحدوث والروحانية البقاء عند المصنف (قده) حادثة ، هي ممكنة مفترقة فى وجودها الى سبب غير جسم ولا جسمانى لان الجسم والجسمانى تأثيرهما بتوسط الوضع والوضع لا يتصور بالنسبة الى الممدوم اذ كما لا يتصور الوضع بالنسبة الى المجرد كذلك لا يتصور بالنسبة الى الممدوم على الطريق الاولى .

لاناقول يفقد حيثئذ تلك الثمرات من معارف الاية الكبرى على انه يمكن ان يقال حيثئذ يحصل الوضع للملة الجسمانية بالنسبة الى مادة الممدوم من المحل او الموضوع او المتعلق كما ان حرارة الماء ممدومة لكن يحصل للثار وضع بالنسبة الى مادة الحرارة اعنى الماء . س قده .

(١) ان قلت النفس غير مجردة من اول الامر بل جسمانية الحدوث ووحانية البقاء عند المصنف (قده) .

قلت اولا هذا الدليل من التوهم وهم قائلون بتجرده من اول الامر فى ذاته دون فعله . وثانياً ان النفس وان كانت جسمانية حدوثا عند المصنف لكنها مجردة بقاء فبطالب الملة لمقامها التجردى وبهم الدليل الى آخره . س قده .

(٢) قده الحدوث بهذا القيد للإشارة الى قدم النفس باعتبارها طين ذاتها اى بما هى مثل كلى فان كينونة العقل الكلى - المفارق داتا وفلا فى المقام الشامخ الجبروتى عند الله - كينونة النفوس فى ذلك المقام ، ولكنهم يبنى على قواعد حكمية محكمة مبرهنة فى هذا الكتاب والكتب الاخرى من هذا الحكم المتأله (قده) من مسألة الوجود وتمكيكه والحركة الجوزية وجواز اختلاف افراد نوع واحد فى الجسمانية والتجرد و غير ذلك و على هذا يحمل قول دافلاطون الالهى بقدم النفس لانها قديمة بماهى نفس ، لامتناع التمايز . س قده .

(٣) ان كان المراد بما هو الجسم فى يادى النظر هو المودة الجسمية او الجسم على طريق الاشراقيين ، بنى الهيولى التى هى جوهر ايسط عند المشائين ، هى ايضا باطل كونها ملة و الا ، لكنت الاجسام كلها ذوات نفوس مع ان الهيولى قابلة لسرعة لافلية ولا فاعلية لها . س قده .

فلا علية له للنفس و الا ، لكات الاجسام كلها دوات نفوس كذلك . و أما القوة الجسمانية سواء كانت نفساً اخرى او صورة جسمية (١) او عرضاً جسمائياً فاستحال كونها علة للنفس لان تأثيراتها بتوسط الوضع فلاوضع لها بالقياس الى ما لاوضع له . وايضاً الشيء لا يوجد لما هو اشرف منه ولاشك ان النفس اقوى تجوهرأ واشرف وجوداً من سائر القوى الجسمانية . فموجودها لا محالة شيء مقدس عن المواد و الاحرام ، فهو الواجب حل ذكره اما بلا واسطة او بواسطة شيء من عالم امره و كلمته .

وههنا اشكالان : احدهما أن قولهم ان القوى الجسمانية لا تفعل ولا تتفعل الا بتوسط الوضع مستلزم لان لا يتفعل ولا يوجد جسم ، ولا صفة له من المبادئ المفارقة اذ لا يتصور وضع بين المادى والمفارق .

و ثانيهما انه يلزم ان لا يؤثر البدن واحواله فى النفس لتجردها عنه

والجواب عن الاول ان الاجسام والمواد نفسها (٢) هي الموحودة المتفعلة

(١) المراد بالصورة الجسمية الصورة النوعية و هو ظاهر أراد (قده) ابطال هذا بوجه آخر هو حديثه دخلة الوضع والا ، فيلزم المحذور الاول ايضاً وهو كون الموضوعات والمحال كلها دوات نفوس انسانية لان الملة المستقلة لها كمال قرب ومية بمعلولها فلو كانت القوى علة للنفس انسانية كانت الملة هي الصور النوعية والامراض الجسمانية والنفس النباتية والحيوانية اللواتي فى الابدان الانسانية ، واذا كان كذلك لزم ما ذكرنا ايضاً . نعم لا يلزم ذلك فى علة نفس انسانية منفصلة لنفس انسانية منفصلة اخرى او نفس فلكية لنفس انسانية ، و تبطل بحديثه توسط الوضع - من قده .

(٢) فلو توسط الوضع فى اتصالها فى أصل ماهياتها لقبول وجوداتها من المبادئ توسطت المادة بين نفسها ونفسها اذ كلما توسط الوضع فى اتصال المواد من القوى الجسمانية توسطت المادة فى تحصيل الوضع ، ثم الوضع فى حصول التأثير والتأثر ، فلو توسط الوضع فى حصول نفس المادة من المفارق لزم توسط الشيء لنفسه ، ولزم تقديم الشيء على نفسه ، فتوسط الوضع فى حصول نفس المادة متوقف على توسط المادة ، وتوسط المادة متوقف على المحال ، والموقوف على المحال محال ، وايضاً المفارق ، لداضافة اشراقية الى المواد والاجسام ، لا اضافة مقولية فكيف يتصور الوضع هنا ؟ وايضاً دوات الاوضاع بالنسبة الى المبادئ المالية المفارقة - فلا من مبدء المبادئ ليست بدوات اوضاع كما انها من هذه الجهة ليست برمائية ولا مكانية ، بل كالان و المنتطة - من قده .

عن المادى لا المتفعلة عنها بنوسط اوضاعها ، قاله حال غير لازم ، واللازم غير محال .
واما عن الثانى فالتقص عندنا غير متأثرة عن البدن من حيث تجردها عنه ، بل
من حيث تعلقها به ، وتعام هذا البحث يطلب من كتابنا المسمى «بالمبدء والمعاد» .
واما المتكلمون (١) فطريقتهم تقرب « من طريقة الطبيعيين » المبينة على
الحركة لان طريقتهم تبني على الحدوث قالوا « ان الاجسام لا تخلو عن الحركة
والسكون » وهما حادثان ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فالاجسام كلها
حادثة ، وكل حادث معتق الى محدث ، فمحدثها غير جسم ولا جسماني ، وهو البارى
(حل ذكره) دفعا للدور والتسلسل (٢) .

وهذا ايضا مسلك حسن لا ناقد بينا ان تجدد الحركات يرجع الى تجدد في
دوات المتحركات ، و أن حامل قوة الحدوث لا بد ان يكون امراً مهم الوجود .
متجدد الصور الجوهرية ، و الأعراس تابعة في تجدها و ثباتها للجوهر ، فالعالم
الجسماني بجميع ما فيه زائلة دائرة في كل آن ، فيحتاج الى غيرها ، وهذا بعينه
يرجع الى الطريقة المذكورة . والمنع المشهور - الذي كان متوجها الى كلية الكرى
في دليلهم من عدم تسليم أن كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث - مدفوع بما قررنا
وكذا البحث المشهور - من انه يمكن حدوث كل فرد من الحركة او المتحرك مع
استمرار الطعة لوعية ساقط لان الكلى الطيمى غير موجود - عندهم أصلاً و غير
موجود عندنا بالذات ادلوا وجود للمية مفهوماً بمعنى الامر، حدد الوجود والتشخص
وليس لشيء من الحركات والمتحرك كالوجود وتشخص على وجه مفاد والاستمرار

(١) أى الكارههم القاصدون بالحدوث الحدوث التحددي الدائى و اما المادون
منهم بالرمان الموهوم فكلاهما منقذ .

(٢) لا يخفى عليك ان اخذ الدور والتسلسل في يدها المتكلمين من رث ، فاهم ليسو
يقولون بموجود مجرد سوى الواجب (حل ذكره) ، فصرف قيام الدليل على انه لا يمكن ان
يكون المحدث جسماً او جسمانياً كاف في اثبات وجود الواجب (تعالى) من صريقتهم ، ولا
يخرج الى النفسك بالدور والتسلسل - اد .

الفصل (٥)

في ان واجب الوجود انيته مهيته

استدل عليه : بأن كل مية يعرض لها الوجود في اتصافها بالوجود وكونها مصداقاً للموجود ، يحتاج الى جاعل يجعلها كذلك ، فان كل عرضي معطل ، اما بالمعروض او بغيره ، لكن يمتنع تأثير المية في وجودها او كونها بحيث يلزمها الوجود ، لان المؤثر في وجود شيء او المستلزم لوجوده لا يدان يكون له تقدم بالوجود عليه فلو كانت النية سبباً لوجودها لكانت متقدمة بالوجود على وجودها وكانت موجودة قبل ان تكون موجودة ، وهو محال وهذا بخلاف استلزامها لبعض صفاتها التي هي غير الوجود - كالستلزام المثلث لزواياه ، واستلزام الاربعة زوجية - فن هناك لا يلزم تقدمها بالوجود ، فاذن لو كان وجود الواجب زائداً على ميته يلزم ان يكون مفقراً الى سبب خارج عن ذاته وهو ممتنع ، وهذه العجة غير تامة عندنا لانها منقوضة بالمية الموجودة التي كانت للممكنات اذ كما ان فاعل الشيء يجب تقدمه عليه فكذلك قابل الشيء (١).

فان اجيب بأن هناك ليست قابلية ولا مقبولة ، بل معنى كون المية غير - الوجود ان للعقل أن يلاحظها من غير ملاحظة الوجود ثم يصفها به فلا مغايرة بينهما في نفس الامر ، انما المغايرة بينهما بحسب المعلوم والمعنى عند التحليل .

(١) ما نقض (قده) به فغير ناقض فان تضم الفاعل مسلم قدبرهن عليه . واما القابل فلا يجب تقدمه على مقبوله ، بل الامر بالمكس فان المورد شريكة الملة للهولي فلا حرم تكون متقدمة عليها بجميع انحاء التقدم كما سرح هو (قده) عليه في موارد متعددة . اللهم الا ان لا يراد من القابل معناه المصطلح ، بل الموضوع الخارجى لموضوع الموارد قضية لقاعدة المرجية .

لكن يرد عليه - مع ان قاعدة المرجية لا تنضم الانتان الامر من (المثبت والمثبت له) في الثبوت ، واما تقدم الثبت للمعنى احسن منه ، ولم يتم عليه دليل آخر - ان قياس الماهية بالموضوع والوجود بالمواضع مع الفارق ، بل بلا حاص فان السامية بالحقيقة عكس الوجود وحده ، وريادة الوجود دما وعرومه عليها بتعمل من المثل وتحليل مع لا يقاس عليها الخارج الذي لا يناله واقعته الفعن وتحليلاته - اميد .

فبجواب بمثله اذا كان الواجب ذاتية (١) . و ايضا قد طلعت ان الموجود
عندما في ذوات الوجود ليس الا وجودها ، وهو الاصل في الموجودية دون المية ،

(١) يعني لما كانت الماهية امرا اعتباريا ولم يكن اثنية حقيقية في الممكن بسببها
ولا قابلية ولا متبولة حقيقتين ، ولا يجب تقدم لمثل ذلك القابل بالوجود وان وجب تقدم
القابل الحقيقي على المقبول ، فكيف يكون اثنية حقيقية في الواجب بسبب تلك الماهية
الاعتبارية ، فلا جاعلية ولا مجسولة حقيقتين حتى يجب التقدم بالوجود لمثل ذلك الفاعل و
ان وجب في الفاعل الحقيقي حيث يكون اثنية حقيقية وجلا حقيقيا . وليس المراد ان هذا
جلا حقيقيا وفاعلية حقيقية لتلك الماهية بالنسبة الى وجودها ومع ذلك لا يجب تقدمها عليه
بالوجود لما عرفت من ان الماهية اعتبارية صرفة فانية في الوجود في الممكن فكيف في الواجب ، فلا
تستدعي التقدم بالوجود في كلا المقامين اذ لا وجود لها فلا يرد على الصنف (قده) ما اورد
المحقق (الطوسي) (قده) في شرح الاشارات جوابا لنقض الامام الرازي ، بالقابل : من
ان الماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة لئلا
خارجية عند وجودها في العقل فقط وهذا بيان مراده رفع مقامه .

والجواب انه بعد التحليل وتجزئ العقل فيه (تمالي) شيئا وشيئا هما ماهية ووجود
وهو مرتبة من نفس الامراضا . اما ان يجعل العقل تلك الماهية فاعلة اوقابلة للوجود ، او لا
فاعلة ولا قابلة ، وقس عليه الاحتمالات في الوجود بالنسبة الى الماهية ، فان كانت فاعلة كانت
متقدمة بالوجود على الوجود لان تجزئ الشيء في قوة تجزئ لوازمه الا ترى ان الماهية الممكن
عنده (قده) اعتبارية ، ومع ذلك بعد التحليل اذا نظرت الى نفسها فهي قابلة والوجود مقبول
لان هذا من لوازم الماهية الامكانية فاذا قيل بالماهية الامكانية في الممكن الذي هو روح
تركيبى ، لا يمكن ان لا يقال بانها قابلة و اذا قيل بانها قابلة ، لا يمكن ان لا يقال
بانها مقدمة على المقبول بالتجهر ، فكذا اذا قيل بالماهية الوجوبية له (تمالي) يعني
ان يقال : انها فاعلة لوجوده ، و اذا قيل بانها فاعلة لا بد ان يقال : انها متقدمة بالوجود
وكذلك سائر القول بان شيئا وشيئا ولو باعتبار العقل وان كانت قابلة ، والقول بمعنى
الموسوفية كما هي الاربعة والروحية - كانت فاعلة ايضا ولزم المنذور ، وان كانت قابلة ، والقول
بمعنى الاشمال - كانت ماهية امكانية وهو الخلف وان لم تكن فاعلة ولا قابلة ليرد التركيب الى
الوحدة لعدم ارتباط بينهما ولزم الاثنية كما في الحجر الموسوع بجذب الانسان ، وان كان
الوجود فاعلا اوقابلا ، والقول بمعنى الموسوفية فالماهية لا تكون مجسولة لانها دون الجمل ،

سواء كان الوجود مجعولا لغيره او واجبا فكما أن وجود الشيء (١) اذا كان مجعولا كانت مهيته مجعولة بالعرض تابعة لمجعولية الوجود فكذلك اذا كان الوجود لا مجعولا كانت المهية لا مجعولة بلامجعولية ذلك الوجود . و بالجملة وقع الاشتباه في هذه الحجة بين عارض المهية وعارض الوجود (٢) ' وليس معنى عروض الوجود للمهية الا المغايرة بينهما في المفهوم مع كونهما امرأ واحداً في الواقع .

وهو ان كان قابلا للقبول بمعنى الاشمال كانت الماهية سنة دائمة على الوجود متجددة ، وان لم يكن فاعلا ولا قابلا لها لزم مثل ما مر . واما على اكثر النقادير لزم الخط وهو ان ما هو الواجب هو الوجود والماهية خارجة .

ولنا وجه آخر سوى ما ذكرنا في حواشينا على السفر الاول وهو ان الماهية لما كانت حيلة ذاتها حيلة الاختلاط والذيق فلو كانت هي حقيقة الواجب (عالي) لم يكن محيطا كما ترى ان كل ماهية تنافي الماهية الاخرى ولولا الوجود لم يصدق الطابع بينها على بعض الوجود الحقيقي حيثية ذاتية حيثية الوحدة والسمة لا ينادى الاغراء والماهيات ولا يناديها حتى أن كل ماهية وجود بالحيل الفاعل الصانع فنظري .

وجه آخر الشبهة المثبتة اما وجوده واما ماهية ، والماهيات كلها كماهية واحدة فانها ليست حيثية الوجود ولا العدم والماهية لا تلحق بالعرضة الربوبية لانها حيثية معدة الا باحد الوجود والعدم فبشي الوجود لانه حيثية الابداء من العدم منقده .

(١) هنا غير منطبق بكلام القوم لانهم جعلوا الوجود على تقدير الزيادة مطلالا للماهية ، بل لما قال : وان الوجود هو الاصل للماهية تبع توهم ان ماهيته مطلولة لوجوده حيث مع انها ماهية وجوبية دفع هذا التوهم بانها لا مجعولة بلامجعولية ذلك الوجود ، وانما تعلم ان الماهية ما هي حاكية من الوجود المحدود فبالحقيقة ذاته الوجود المرف وما ساء الماهية الثالثة اللا مجعولة في مفاهيم المسات والاسماء الحسنى الحاكية من الوجود الغير المحدود فابن الماهية المطلقة المتنازع فيها التي هي الكلى انطيمى .

(٢) هدامه (قده) فربما كان وجودا يمكن عرضي لماهيته معطل وليس من عوارض الوجود للماهية ، بل من عوارض الماهية ، كما مر غير مرة في السفر الاول . منقده .

وربما تقرر الحجة (١) على بطلان كون الواجب ذاتية هكذا : وهو أنه لو كان وجوده رائداً عليه حتى يكون الفأ موجوداً مثلاً، لم يكن في حد ذاته مع قطع النظر عن العارض موجوداً ولا معدوماً ، كما حقق في مبحث المية وكلما كان كذلك فهو ممكن ، لأن اتصافه بالوجود ، أما بسبب ذاته وهو محال إذا الشيء عالم يوجد له يوجد ، فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه هذا خلف ، أما بسبب غيره ، فيكون معلولاً فلا يكون واجباً بل ممكناً .

اقول : ولاحد ان يختار شيئاً آخر غير الشقين المذكورين بحسب الاحتمال ، وهو كون (٢) اتصافه بالوجود بسبب الوجود ، كاتصاف الهولي بالصورتان الصورة منشأ حصول الهولي ، و منشأ اتصاف الهولي بها ايضاً ذاتها لا شيء آخر فلا يلزم كون الوجود معلولاً ، وكون كل صفة مفترقة الى موصوفها غير مسلم (٣) في الاوصاف التي بحسب التحليل العقلي .

(١) «اللام» للبعد الذكري فهي الحجة السابقة ، الا ان مطالبة الملة هناك للوجود و
مهيئاً للاتصال من عند .

(٢) هذا بناء على التحقق الذي هو اصاله الوجود وبقول على هذا ، لما هيته ليستماعية وجوبية لمسببها في اتصافها بالوجود فلا يصح ان تكون تلك الماهية في مقام الذات فتكون من المرشحات الناقصة كالمصفات الاضافية ومفاهيم الاسماء الحسنى كما قلناه ، وايضا ليس الوجود امراً ينضم الى الماهية بل كون الماهية وحققتها : فتوكلهم «اتصافها بالوجود بسبب الوجود» بمنزلة قولكم : «الماهية المتحققة» مع انها كانت متساوية النسبة الى التحقق و اللاحق ، اللهم الا ان يقال منظور المناقشة باجاءه شي ثالث بل رابع كما في قوله : «وايضا لباحث» الى آخره ، فلا يكون المنفصلة حتمية .

ثم لو قيل ان تلك الماهية الاضبارية مرتبة ذاتها منخ عدم الابهاء عن عدم او ان الوجود غير المتناهي في شدة النورية كيف ينتزع منه الماهية ، سلم ذلك ، لكنهما دليلان آخران وهو يناقش في هذه الحجة مع الاتفاق على حقيقة المدعى القامخ من عند .

(٣) لا يقال هنا منع متدعة لم تؤخذ في الدليل فان من قال بوجود رائد على ماهية الواجب (تعالى) لا يبالى بافتقار وجوده الى ماهية نفسه . ثم لا يقول بافتقاره الى غيره ، الا ترى انهم في الاستدلال لم يجعلوا المعنود ، الافتقار فيها اذا كان وجود معلولاً ولازم الماهية بل ؟

وأيضاً لباحث على أسلوب القوم ، أن يقول : أن المحوج الى العلة هو الامكان كما هو المصهور ، فاصناف الشيء بامرهاذا كان ممكناً وكان ذلك الشيء بحيث يجوز أن يتصف به وأن لا يتصف به . لم يكن هذا هناك من علة تجعل ذلك الشيء متصفاً بهذا الامر . كحال الجسم مع اليأس . ولما اذا لم يكن تصانف الشيء بامر ممكناً بل واجباً او مستمناً ، فلا حاجة هناك الى علة ، فاذن نقول : اتصاف الواجب بوجوده ضروريٌ فلا حاجة الى سبب ، ومنشأ هذه الضرورة هو الوجود (١) دون المية ، وما يقال : من ان الواجب يقتضى ذاته وجوده ، فمعناه أن ذاته لا يجوز ان لا يتصف بالوجود ، لان هناك اقتضاءاً وتأثيراً ولهذا قال بعض اهل التحقيق : صفات الواجب لا تكون آثاراً له وقد يقال : ان الوجوب عندنا عبارة عن اقتضاء الوجود ، فاذا كان ذات الواجب مقتضياً لوجوده ، كان واجباً ، فلا يحتاج الى علة ، لان الحاجة فرع الامكان ، فلا يلزم تقديم الشيء على نفسه .

والذى افاده بعض المتأخرين في دفعهم : انه لا فرق بين العلية والاقتضاء الا في العبارة فاذا كان مقتضياً لوجوده كان علة لنفسه . قال : وكان قلت معنى الاقتضاء انه لا يمكن ان لا يكون موجوداً ، لان يكون هناك تأثير وتأثر . قلت : عدم الامكان اما بالنظر الى المية او الى غيرها . وعلى الاول يكون الذات علة ، اذ لا معنى للملة الا ما يكون امتناع عدمه بالنظر اليه ، وعلى الثاني يلزم احتياجه الى ذلك الغير فلا يكون واجباً انتهى .

اقول : لاحد ان يقول : لعل عدم الامكان بالنظر الى وجوده بان وجوده يقتضى ان

مر تقدم الشيء على نفسه . لانا نأول مقولهم (قدم) دفع الدور المتوهم ورود بانكم جعلتم الموصوف الذي هو الماهية مفترقة الى الصفة التي هي الوجود والصفة بها هي صفة مفترقة الى موصوفها فيدور من نفسه .

(١) هذا بناء على اسالة الوجود ، واما على اسالة الماهية فيقال : الصفا كون الماهية الوجوبية ملزومة للوجود فنسبته اليها ضرورية كتسبة الروحية الى الارادة كما باتى بهماطر ، وكذا على هذا قول القائل : الواجب ما يقتضى ذاته الوجود على ظاهره . لكن الكل باطل لان ملزوم الوجود وجود الموصوف - من نفسه .

يكون له مية متصفة به كما في اتصاف الجنس بالفصل، قلن معنى الحيوان (مثلاً) وان كان زائداً عليه معنى الناطق بل معنى الانسان، فإذا نظرنا الى معنى الحيوان من حيث هو هو امكن ان يتصف بالناطق وبالانسان وان لا يتصف، ولما اذا نظرنا الى معنى الانسان مية، والى معنى الناطق وجوداً. كان الاتصاف بالحيوان واجباً (١)، وكون الانسان مقتضياً للحيوان لا معنى له الا كونه في ذاته ما دامت ذاته مصداقاً للحيوانية. وكذا كون وجود الناطق مقتضياً للحيوان لا يوجب ان يكون هناك اثنية في الوجود وتأثير وجعل متخلل بينهما، بل كون الناطق موجوداً هو عينه كون الحيوان موجوداً بلا تقدم وتأخر اذ الجنس والفصل متحدان في الوجود، وبينهما مغايرة في المفهوم. نعم اذا اخذ الحيوان مجرداً عن الناطق وغيره واخذ الناطق مجرداً عن الحيوان وفرض وجودهما على هذا الوجه، لكانا متغايري الوجود، لكن ذلك امر يخترعه العقل بلا مطابقة للواقع.

وبالجملة ما ذكره (٢) لوتيم "فانما يتم" على اسلوب اصحاب الاعتبار، حيث اهتم ذهبوا الى اعتبارية الوجود وأن "موجودية الاشياء انما هي في ذات الميات، يكون مياتها واقعة في الاعيان، بحيث يكون الوجود مترعاً منها، فيكون الاصل في الموجودية في كل ماله مية هو المية دون الوجود، فكون الوجود زائداً في الممكن ان مية في ذاته ليست بحيث ينتزع عنها الموجودية الا بحسب امر آخر، وكونه عيناً في الواحد، أن ذاته بحيث لو حصلت في الفهم لا تنزع منه الموجودية. كما صرح به المحقق النجاشي في قوله:

« هذا المعنى العام المشترك فيه من المقولات الثانية وهو ليس عيناً

(١) لا يخفى ان ورن ما ذكره من ان مية متصفة بالوجود وجوباً باقتضاء الوجود ان يقال الحيوان متصف بالانسانية وجوباً باقتضاء الانسانية. اللهم الا ان يقال التثنية ليس الا في ان الاتصاف تحليلي، وفي ان الوجوب بالنظر الى الفصل ذاته كالوجود - منقده.

(٢) كمدم تظنهم بان الوجوب بالنظر الى الوجود الاسيل وانسب الاتصاف هو الوجود الحقيقي، ومدم تظنهم في اصل الحق بانه على فرض الماهية لمعنى اعتبارية لا يجر الوجود عرضياً خارجياً بل لوصار لمار مروضاً والماهية عرضية تحليلية منقده.

لشيء منها حقيقة ، نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته و مصداق حمله على غيره ، انه من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبني انتزاع المحمول في الممكنات ذاتها من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته ، فانه وجود قائم بذاته ، فهو في ذاته بحيث اذا لاحظ العقل انتزع منه الوجود المطلق بخلاف غيره . انتهى

فظهر من اسلوهم ان كون الوجود عبنا في الواجب مجرد اصطلاح (١) وقع منهم من غير ان يكون هناك فرد حقيقي من المسمى بالوجود . والذي ذكره انما يصح في هذا المفهوم العام المصدرى دون حقيقة الوجود الذي به حقيقة كل شيء ، ويشهد بتعدد الاشياء ذاتاً وهوية ، ويختلف باختلاف معنوية .

واما على ما ذهبنا اليه حسب ما اقيم عليه البرهان ، من كون الوجود لكل شيء هو الوجود في الواقع ، فتوهم : ان الوجود زائد في الممكن عين في الواجب ، معناه ان ذات الممكن وهويته ليست بحيث اذا قطع النظر عن موجوده و مقومه يكون

(١) انما حمل كلام المحقق «الدواني» على ذلك مع تصريحه بأنه (تمالي) وجود قائم بذاته ، لتصلبه في اصالة الماهية واعتبارية الوجود ، والفرد امامية واما وجوده و اذا كان الوجود اعتباريا كان الواجب (تمالي) من الغيبين شيئية الماهية فليس الوجود في كلامه الا (انه تمالي) بذاته متفلاً انتزاع مفهوم الوجود ، فالتفوه بالفرد للوجود خروج من منتهولو جاء ان لا يخرج لقال بما قال «السيد المرتضى» ان كونه (تمالي) وجوداً باعتباراً - كما قال الحكماء - انه موجود بحيث يعني ان غيره ألف موجود وباه موجود و هو موجود فقط . لا يقال : عليه اكثر من موجود ، وانه ماهية بذاتها مستحقة لحمل موجود ملاحيقية تفيدية ولا تطلبية ، بخلاف الماهية الامكانية فانها بذاتها غير مستحقة لحمل موجود ، ولا معدوم ، لانه فرد من الوجود اذا فرد له ولو في الذهن ولكن كلاماً بمنزلة عن التحقيق .

ان قلت لعل المحقق «الدواني» قال باختيارية الوجود حيث لا فرد له في الممكن فان موجودية الممكن عنده باتسابه الى حضرة الوجود القائم بذاته .

قلت اذا كان للضمان معنوي في الخارج ولو كان واحداً فهو اصل ولا يمتثل باعتباره بمجرد ان ليس له فرد في موضع آخر الا ترى انه لا يمتثل اعتبارية الشئ لانه ليس لها فرد آخر . انتهى .

موجوداً و واقعاً في الاعمى (١) ، لان الهويات المعلولة (كلاماً) فاقرات الذات الى وجود جاعلها وموجدتها . فوجود الممكن حاصل بالجعل البسيط فوجود الجاعل مقوم للوجود المعقول ، فلو قطع النظر الى وجوده عن وجود جاعله لم يكن وجوده متحققاً كما علمت ، بخلاف الواجب جل ذكره ، فانه موجود بذاته لا بغيره . فالممكن لا يتم له وجود الا بالواجب ، فوجود الواجب تمام لوجود غيره و هو غنى الذات عن وجود ماسواه . فثبت ان الوجود زائد في الممكن عن في الواجب . تأمل فيه فانه حقيق بالتصديق .

ويمكن ان يقال في معنى كلامهم ان الممكن ذومية وان الواجب لامهية للمعرجه آخره هو : ان كل ماسوى واجب الوجود (٢) يتصور مرتبته من مراتب نفس الامر .

(١) هذا اذا اريد بالممكن وجوده ، واما اذا اريد ماهيته فمعناه ان له مرتبة اخرى لاتأى من الوجود والعدم ، لكنها لا اعتباريتها عارضة في نفسه .

(٢) ممنوع اما اولاً فلان الواجب على تقدير كونه ذلماهية لمرتبة خاصة لا يوجد في غيرها و هي مرتبة ماهيته المتشابهة من سائر الماهيات لذاتها ، و تتميز بها مرتبة وجوده التي هي اعلى المراتب من الحقيقة المشككة فوجوده محصور في مرتبته ، واما سائر مقامات الوجود فانها وجوده فيها بمعنى الاستلزام لكونه على اولي مستلزمه كل معلول باقتضائه لا لوجوب وجوده .

و اما ثانياً فلجوار ان يدمى المحسبان الذي ذكره من خواص الماهية الامكانية لا مطلق الماهية حتى الماهية المفروضة للواجب .

واما ثالثاً فلان ما ذكره من ان للاثناء موداً مطلوبة عند المبادئ اما تسلط في العلم العضوي والمعلوم حينئذ وجوداتها لاماهياتها . و اما العلم الحسولي الذي مطلوبة الماهية الكلية فالذي ذكره (في ابحاث السابعة في كيفية تحقق المقولات الكلية في النفس) يقتضي ان لا يتحقق علم حسولي في الموجودات المجردة ذاتاً وفعلاً فلا يتصل .

و يمكن تقريب كون ماهيته ايته (بمعنى اقتضاء الماهية عنه) بوجه آخر و هو ان لازم برص وجوب الوجود بالذات ثبوت الوجود له على اي تقدير ، فاي موجود قد لا وجوده ، كيفما قد دنا ، فهو موجود منه ولو لم تعد شيئاً (وهو ايضاً تقدير) فهو موجود فله الوجود من دون قيد او شرط اذ لو كان وجوده مستقيماً بغيره وعلماً بشرط لا يرضع على تقدير اقتضائه ،

لم يكن هو في تلك المرتبة موجوداً بوجوده الذي يخصه (١) فيكون باذاته هناك مية غير موجودة وصورة معلومة فان الجسم بما هو جسم ليس له وجود في مرتبة النفس، ولا النفس من حيث هي نفس ، موجودة في عالم العقل، وكذا كل مجعول ليس له وجود في مرتبة وجود جاعله فيمكن ان يتصور له مية في تلك المرتبة غير موجودة بعد بهذا الوجود الخاص ، كيف ؟ وللأشياء صور معلومة للمبادئ قبل وجودها وليس هكذا واجب الوجود لانه كما يوجد في حد ذاته ، يوجد في جميع المقامات الوجودية لاي معنى انه يصير مرة كذا ومرة كذا، بل بمعنى أن لاشيء من نشأت الكون الا يصدق بحسبه ان الباري موجوده ولا شأن من الشؤون الوجودية الاولى في شأن (٢).

وهي هنا ملك آخر في هي المية عن الواجب - وهو قريب المأخذ مما ذكرها صاحب المطارحات - هو، ان الوجود اذا كان زائداً على المية ، يقع المية تحت مقولة من المقولات وتكون لامحالة من مقولة الجوهر دون مقولات الأمراض، سواء اجمعت المقولات في عدد معين مشهور او غير مشهور او تزيد عليه ، لان مقولات الأمراض قيامها بغيرها فاذا كانت تحت مقولة الجوهر فلا بد ان تخصص بفصل بعد اشتراكها مع غيرها من الانواع ، فتنحصر الى التخصص وايضاً لاشبه في حاجة بعض الانواع الجوهرية الى التخصص والمرجع، واذا سح الامكان على ماتحت الجنس من الانواع ، صح على الجنس بما هو هو، اذ لو امتنع الامكان على طبيعة الجنس امتنع على طبيعة كل نوع منه ، فكان لا يتصور ممكن من ذلك النوع ، فان الحيوانية (مثلاً) لما امتنع عليها الحجرية يستحيل على الانواع التي تحتها فالامتنع على الجنس

... والمفروض نبوته على أي تقدير ، هذا حلف، فهو مطلق غير محدود ولا مية له ادلو كانت له

ماية لامنازات من غيرها من الماهيات وارتقت بالضرورة مع قيوته وهي ثابتة على أي تقدير ،

هذا حلف، فواجب الوجود بالذات لا مية له طمذله

(١) أي: وان كان موجوداً بوجود آخر تفلأ كما في ادعائنا وكذا في الادعاء العالقة

لماهيات برزات سابقة ولاحقة - سقده

(٢) ولكن له شأن ليس له مية شأن كما قيل: الحمد الذي برهانه ان ليس شأن ليس

فيه شأن - سقده

والواجب عليه ، اذا كان لذاته لا لعروس شىء ، ' يتعدى الى الانواع ' فاداً احتاجت انواع مقولة الى غيرها ' لرم الامكان على الجنس . فلو دخل واجب الوجود تحت المقولة للمرم يمحبة امكانية باعتبار الجنس ، فما كان واجباً بل ممكناً وهو محال فاداً استحال كون الواجب تحت مقولة فلم يحتر ان يكون دامية فكان وجوداً بحتاً وهو المطلوب .

الفصل (٦)

فى توحيد اى : انه لا شريك له فى وجوب الوجود .

قد سبق منا طريق خاص عرشى فى هذا الباب ، لم ينظرن به احدهم قبلى ، ذكرته فى القسم الاول الذى فى العلم الكلى وضوابط احكام الوجود ، و سنشير ههنا الى مسلك شريف آخر قريب المأخذ من ذلك .

والذى استدلل به فى المشهور على هذا المقصد هو أنه لو تعدد الواجب لذاته فلا بد من امتياز كل منهما عن الآخر ، فاما ان يكون امتياز كل منهما عن الآخر بذاته (١) فيكون مفهوم واجب الوجود محمولاً عليهما بالحمل العرضى ، و كل عارض معلول للمعروض ، فرجع الى كون كل منهما علة لوجوب وجوده ، وقد بان بطلانه واما ان يكون الامتياز بالامر الرائد على ذاتيهما ، فذلك الزائد اما ان يكون معلولاً لذاتيهما وهو مستحيل لان الذاتين ان كانتا واحدة كان التعيين ايضاً واحداً مشتركاً فلا تعدد ، لاداناً و لا تعيناً ، والمفروض خلافه . هذا خلف . وان كانتا متعددة كان وجوب الوجود (اعنى الوجود المتأكد) عارصاً لهما ، وقد تبين فيما سبق بطلانه ، من ان وجود الواجب لا يريد على ذاته . واما ان يكون معلولاً لغيرهما فيلزم الافتقار الى الغير فى التعيين و كل مفترق الى غيره فى تعينه يكون مفترقاً اليه فى وجوده ، فيكون ممكناً لا واجباً .

ويروى عليه : أن معنى قولكم : ' وجوب الوجود عين ذاته ' ان اردتم به أن هذا المفهوم المعلوم لكل احد عين ذاته فهذا مما لا يتصور به رجل عاقل . وان اردتم كون ذات الواجب بحيث يكون بذاته مبدء انتزاع الوجود ' بخلاف الممكنات اد ذاتها

(١) اى : بشامداته البسيطة و فيكون مفهوم واجب الوجود محمولاً عليهما ، الى آخره . او

بمعنى ذاته فيلزم التركيب عن نفسه .

بذاتها غير كافية في كونها مبدء هذا الاتزاع بل بسبب تأثير الفاعل فيها ، فلم لا يجوز ان يكون في الوجود شيان كل منهما بذاته مصداق هذا المفهوم ومشأ انتزاعه .

فان قيل قد ثبت أن الذي يكون بذاته مبدء انتزاع الوجود المشترك لابد أن يكون وجوده الخاص (١) وتعين الذي هو عين ذلك الوجود غير ذاتي على ذاته فالوجود الخاص الواجب عين هويته الشخصية ، فلا يمكن اشتراكه وتعدد فبرده عليه الشبهة المشهورة المنسوبة الى «ابن كمونة» بأن العقل لا يأبى بأول نظره ، ان يكون هناك هويتان بسيطتان لا يمكن للعقل تحليل شيء منهما الى مبدء وجود (٢) ، بل يكون كل منهما موجوداً بسيطاً مستغنياً عن العلة ، ولذلك قيل : ان في كلام الحكماء في هذا المقام مغالطة نشأت من الاشتباه بين المفهوم و الفرد ، فافهم حيث ذكروا : ان وجوده (تعالى) عين ذاته ، ارادوا به الامر الحقيقي القائم بذاته حتى وجود ان يكون عين ذاته . وحيث برهنوا على التوحيد : بان وجوده عين ذاته فلا يمكن اشتراكه ، ارادوا به المفهوم . اذ لو ارادوا به الوجود الخاص القائم بذاته لم يتم برهان التوحيد . لجواز أن يكون وجودان خاصان قائمان بذاتيهما و يكون امتيازهما بذاتيهما فيكون كل منهما وجوداً خاصاً متعيناً بذاته ويكون هوية كل منهما ووجوده الخاص عين ذاته على نحو ما يقولون على تقدير الوحدة .

اقول هذه الشبهة شديدة الورد (٣-٤) على اسلوب المتأخرين القائلين باعتبارية

(١) فاما كان غير ذاتي لم يكن فيه السامية المكثرة والشيء بنفسه لا يتثنى ، فكيف ينكر وجوده الخاص الذي هو عين نفسه ؟ من قدمه .

(٢) بل وتعين فان كلام السائل كان فيه ، فيكون ملعية كل منهما وجوده وتعينوا حصة بسيطة فيكون تيناعها البيطان (كوجوديهما وذاتيهما البسيطتين) متخالفين بشأى الذات الذين لا يضى لها فما قال السائل من ان الوجود الخاص الواجب عين هويته الشخصية سلم ولكن قوله : «فلا يمكن اشتراكه» ممنوع ، لم لا يجوز ان يكون هناك تخصصان كذلك . من قدمه .

(٣) اقول : مشبهة بين كونه مشبهاً بالورد على طائفتين : احدهما الطائفة الذين اشار اليهم الصنف (قدمه) فافهم حيث قالوا بالامالة السامية والماحيات حيثية ذاتها حيثية الكثرة وطرحتها الاختلاف بل هي مثال الكثرة و الاختلاف في الوجود ايضاً بوجه وكانت هي حقيقة الواجب (تعالى) كما في الموجودات الممكنة . كان الوجود المشترك بين الواجبين ايضاً عندهم انتزاعاً —

الوجود حيثان الامر المشترك بين الموجودات ليس عندهم الا هذا الامر العام الاثر على

مجردا وجار الاختلاف بنسب الذات بين ماهيتهما البسيطتين (كما هيات الاحناس الصوى) و
جاء اختلاف العنوان والمعنون في الاحكام (كالوحدة في المتوان و الاختلاف في المنسوب)
لاختلافهما منها ادليس المتوان منهما ذاتيا و المعنون صدقا ، بل عبده للاشراح فلا يمكن
الزام التركيب ولا الاحتياج في التمين الى النهر ولا مرضية الوجود والوجوب الحقيقيين ولا
فهر ذلك على مودة العبارة .

وقائيهما الذين قالوا بعدم السهوية بين السلة والمطلوب بل بين وجود ووجود ولو
كالسهوية بين الشيء والشيء ، سواء قالوا بالاشتراك اللغوي في الوجود حدا من السهوية
او بالاشتراك المعنوي ، بل وان قالوا باصالة الوجود و لكن قالوا فيه بحقائق متباينة
بذواتها البسيطة بحيث لاحتمال اتفاق بينهما تكون عين ما به الاختلاف، بل اقول: دفعا على
هؤلاء اصعب من دفعا على اولئك، بل لا تنحل لانها من لوازم ذلك المنصب حيث لا يمترون
لكنهم يمتنون بالتوحيد به يمتنون لانهم اذا جردوا عدم تلك السهوية بين السلة والمطلوب
فليجروا بين ملتين وواجهين.

واما على المنصب المنصور من كون الوجود اميلا ومضافا لحقيقة بسيطة فورية مشككة
بالتشكيك الخاص، نسبه اليها نسبة الدائي الى ذي الدائي والمفهوم والفرد الحقيقي، لاسية
المفهوم الاتزامي الى منها الاشراح لمجردة الطبع كما حقه (فقد) وهذه كلها ظاهرة عند
الاستدلال هذه القواعد التي اسما هذا الحكم المثال في هذا الكتاب وغيره من ذبوره (شكر
الله عليه) من قد

(٢) قال سيدنا الاستاذ امام بناء: انها ليست بواردة على الغالين باصالة الساهية ايضا ،
وذلك لان جل هؤلاء ذهبوا في الواجب الى انه وجود بحت بسيط ، لاحتمال ماهية هناك يكون
الوجود ماضيا لها ، فالوجود عندهم يكون عين ذاته ، وقد اقاموا البرهان على توحيد الواجب
ايضا على هذا الاساس ، وعليه تكون وجهة أين كمولة مندبة غير واردة اصلا حيثان اساسها
فرض اصالة الساهية واعتبارية الوجود وهم لا يقولون به في ناحية الواجب تعالى . نعم من
يقول باعتبارية الوجود في الواجب ايضا فانه ماهية مشهولة الكنت حتى يكون وجوب الوجود
لازم الساهية حيثئذ فلا يسحب الجواب من العبارة بما ذكر ، بل يجيبون بانه لا يمكن اشراح
مفهوم واحد من صنفين متباينين بالذات ليس بينهما جهة شركة اصلا، فانه لا بد ان يكون في
تلك الساهيتين جهة شركة حتى يصح اشراح مفهوم واحد هو يستلزم التركيب في ذاته ، تعالى
عنه . اميد.

وليس للوجود المشترك فرد حقيقي عندهم ، لافى الواجب ولا فى الممكن و اطلاق الوجود الخاص على الواجب عندهم ، ليس الا بضرب من الاصطلاح ، حيث اطلقوا هذا اللفظ على امر مجهول الكنه ، واما على ما حققناه من ان هذا المفهوم الاتراعى له افراد حقيقية ، نسبت اليها نسبة المرض العام الى الافراد و الانواع فليست قوية الزور و بل يمكن دفعها بأدنى تأمل وهو أن هذا المفهوم وان كان منتزعا من المية بسبب عارض ، لكنه منتزع من كل وجود خاص حقيقى بحسب ذاته بذاته ، فادن نسبت الى الوجودات الخاصة سة المعانى المصدرية الذاتية الى المعيات ، كالانسانية من الانسان والحيوانية من الحيوان ، حيث ثبت ان اشتراكها معنى تابع لاشتراك ما ينتزع هي منه ، وكذلك تعددها فيه تابع لتعدد ما ينتزع منه ، فان الانسانية (مثلا) مفهوم واحد ينتزع من ذات كل انسان ، ولا يمكن اتراعاها من مية فرس او بقر او غير ذلك ، فاتحادها فى المعنى مستلزم لاتحاد جميع ما صدق هي عليها بحسب ذاتها معنى ، سواء كان ذلك المعنى جنسا او نوعا ، فاذن لو كان فى الوجود واجبان لذاتيهما ، كان الوجود الاتراعى مشتركا بينهما كما هو مسلم عند الخصم ، و كان ما يزاؤه من الوجود الحقيقى الذى هو مبدء انتزاع الموجودية المصدرية مشتركا ايضا بوجه ما فلا بد من امتياز احدهما عن الآخر بحسب اصل الذات ، اذ جهة الاتفاق بين الشئين اذا كانت ذاتية لا بد وان يكون جهة الامتياز والتميز ايضا ذاتيا فلم يكن ذات كل منهما بسيطة والتركيب ينافى الوجوب كما علم .

بقى فى المقام شىء آخر وهو ان ما به الامتياز قد يكون بنفس ما به الاتفاق ، كما فى التفاوت بالشدة والصف على ما رأينا فى باب حقيقة الوجود ، فلا حدان يقول : امتياز احدا الواجبين عن الآخر لعله حصل بكون احدهما اكمل و جودا و اقوى من الآخر بحسب ذاته البسيطة ، ولانسلم فى اول النظر امتناع كون الواجب انقص من واجب آخر ، وان سلم امتناع قصوره عن ممكن آخر .

لكن هذا مدفوع بما اشرنا اليه سابقا من أن التصور يستلزم المعلولية ، اذ الحقيقة الوجودية لا يمكن ان يكون ذاتها بذاتها من غير علة ، مستلزمة للتصور ،

اذا قصور معناه فى معنى الوجود ، لان القصور عدى* والشيء لا يستلزم عدمه ، بخلاف الكمال فان كمال الشيء تأكيد فيه ، فالخط الاطول من خط آخر صح ان يقال كماله بنفس طبيعة الخطية وأما الخط الاقصر فلا يصح ان يقال ، قصره بطبيعة الخطية ، بل بعدم مرتبة من تلك الطبيعة فكل خط غير متناه صح ان يقال : انه ليس بـشيء غير طبيعة الخطية وأما الخط المتناهى ففيه خط و شيء آخر لا يقتضيه الخطية ، اعى النهاية والحد فان كل وجود متناهى الشدة ، لا بد ان يكون له علة محددة غير نفس وجوده الخاص ، عينت وحصلت تلك العلة مرتبة من الطبيعة الوجودية ، والمعلولة تنافى وجوب الوجود ، اى كون الشيء موجوداً بالضرورة الازلية ، فاستحال تعدد الواجب وهذا البيان فى التوحيد غير جار بهذا الوجه على مسلك اهل الاعتبار .

لكن يمكن ان يقال: اذا ثبت كون الوجود بالمضى الانتزاعى امراً مشتركاً معنوياً بين الموجودات - الا ان منشأ انتزاعه فى الممكنات المتخالفة للميات ليس ذاتها بذاتها بل هى بحسب ارتباطها الى الجاعل القويم ، ومنشأ انتزاعها فى الواجب ذاته بذاته - فبالحقيقة المنتزع منه الوجود (١) فى الجميع هو ذات البارى وان كان

(١) ولذلك يسمى متداخلاً فى الفرق من المتألهين ، بمنشأ انتزاع الموجودية كما فى كتابه «السبح والمعاد» وبعض كتب المحققين لأجل الالهام السبح والمعاد (قصره) كما يسمى عند الاشراقيين ، بنور الانوار وعند المعتزلة ، بالوجود الحقيقى وعندهم بهر ذلك ، وحاصل جوابه (قصره) من قبلهم انه لا يمكن انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفة بخاص متخالفة حتى لا تكون فيها جهة واحدة ونقضى ذلك فى الشر الاول وانه كما ان انتزاع المفهوم الواحد هو الوجود المشترك فبمعنى الماهيات المتخالفة الامكانية انما هو جهة الوحدة التى فيها لاجل ارتباطها الى الجاعل (تعالى) جهة يكون حيثية قاطبة التفاعل داخلة فى مسالك الحكم عليها بالوجود فبالحقيقة وجوده (تعالى) مناط حمل الوجود على ذاته وعلى ذات الاشياء هو المحكى منه المنتزع منه كذلك انتزاعه من الواجبين المفروضين لانه من جهة جامعة بينهما فيلزم التركيب لكن الاضافه انه لا يصح كلامهم فى الحقيقة كما اشار اليه بقوله ولكن يمكن ان كونه (تعالى) وجوداً كما سبق وسيأتى مجرد اصطلاح منه لعل الاضمار ، والارتباط الذى جعله جهة الوحدة من قبلهم وكذا الاتساق بان كان المراد بها الوجود الهيكلى والاضافة الاشراقية التى هى نور السموات والارض وهى بالحقيقة نور الوجود الهيكلى فيها السارد لكن اين حصل من مفهومه ١-

المحمول عليه بالحمل الاشتقاقي مختلفاً ، فاذن لوتعدد الواجب القيوم (تعالى عن ذلك علواً كبيراً) كان كل منهما بحسب ذاته بذاته مصداقاً لهذا المعنى الواحد المشترك ومصدر لا تراعته ومطابقاً للحكم به فاذن البديهة حاكمة بان المعنى الواحد المصدى لا يمكن ان يكون حيثية الاتصاف به ومناط الحكم به ذوات متعاقبة من حيث تخالفها من غير جهة جامعة فيها ، فاذن يلزم على التقدير المذكور ان يكون بين الواجبين اتفاق فى امر ذاتي غير خارج عن حقيقة كل منهما ، والاتفاق بينهما فى ذاتي " يوجب ان يكون الامتياز والتعدد بجهة اخرى فى الذات ايضاً ، كصل - ان كان ما به الاتفاق جنساً - او تشخص - ان كان نوعاً - فيلزم التركيب المتنافي للوجوب الذاتي ، فهذا وجه تصحيح كلام القوم فى براهمين المذكورة فى كتبهم .

ومنها قول الشيخ ابي علي فى التعليلات . فوجود الواجب عين هويته فكونه موجوداً عين كونه هو فلا يوجد وجود الواجب لذاته لغيره ولا يرد عليه بناء على ما حققناه أنه لو اراد بقوله " كونه موجوداً " كونه موهوم أن وجوده الخاص هو هو فلم لا يجوز ان يكون هناك امر ان كل واحد منهما وجوده الخاص عين هويته ، فيكون فى كل منهما كونه هو وكونه موجوداً شيئاً واحداً . وان اراده ان كونه موجوداً مطلقاً عين كونه هو ، فهو غير مسلم ، وذلك لما علمت ان الاشتراك المعنوي لمفهوما للوجود يستلزم اتحاد جهة الوجودية وحقيقية الوجود .

ومنها لوتعدد الواجب فاما ان يتعدد المية (١) فى ذلك المتعدد او يختلف ، وعلى الاول لا يكون حملها على كثيرين لذاتها (٢) والا لما كانت مبيهاً بواحدة فيلزم تحقق الكثير بدون الواحد ، وعلى الثانى يكون وجوب الوجود عارضاً لهما و كل عارض معلول اما المعروف فقط فهو بداخله تغير والقسمان باطلان أما الاول

— حيث نفوا امالة الوجود ، وان كان المراد بهما الادافاة المقولية فهى تتبع محض للاطراف فى الوحدة والكثرة والماهيات كما علمت ان حيثية ذواتها حيثية الكثرة والاختلاف من عند
(١) اى ما به المعنى موهوم وهو فيهما وجوب الوجود بالذات من عند
(٢) بل لغير ما اذ قد تقر ان كثيرا المعنى الواحد بالمادة ولو احتجها فيلزم احتياج الواجب لذاته فى عينه الى غير من عند

فلاستيجاب كونه علة لوجود نفسه وأما الثاني فافحش ولا يرد عليه بناء على تلك المقدمة الشبهة المشهورة .

ومنها قول «الفارابي» في «التفصوص» «وجوب الوجود لا يتقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد . والا لكان معلولاً» (١) انتهى ، وهذا محمل تفصيله (٢) مما سبق من البيان ، وهو برهان مختصر لا يتأتى عليه تلك الشبهة حساً حتى المقام لانحصر طرق تلك الشبهة على كون الوجود مجرد مفهوم عام ، كما ذهب «صاحب الاشراف» ومتابعوه في ذلك من كافة المتأخرين الاندلس . والشبهة مما اوردها هو أولاً في «المطارحات» ، تصريحاً وفي «الظوابط» تلميحاً ثم ذكرها . «ابن سبويه» وهو من شراح كلامه في بعض مصنفاته واشتهرت باسمه ، ولا مراد به على اعتبارية الوجود وانه لا عين له في الخارج تبعا لهذا «الشيخ الاشرافي» قال في بعض كتبه . «ان البراهين التي ذكروها انما تدل على امتناع تعدد الواجب مع اتحاد المية وأما اذا اختلفت فلا بد من برهان آخر ولم انظر به الى الآن .

الفصل (٧)

في تعليل هذا الكلام بذكر ما افاده «بعض المحققين» وما يرد عليه اعلم ان العلامة «الدواني» قال في بعض رسائله في شرحه للباكل النورية : «انا زهد مقدمين احديهما ان الحقائق الحكيمية لا تقتبس من الاطلاقات العرفية . بل ربما يطلق لفظ في العرف على معنى من المعاني خلاف ما يساعد البرهان ، كلفظ «العلم» حيث يفهم منه في اللغة معنى يعبر عنه بـ «دانش ودانستن» و مرادفاتهما من

(١) في التبيين ان كانوا متحدى الماهية ، وفي وجوب الوجود ان كانوا مختلفي الماهية لروضة حيث انفسى واحد من قدمه .

(٢) كأنه (قدمه) يشير الى ما بينه في في الماهية عن الواجب (تعالى) ويمكن ان يكون مبنياً على ان كثرة الافراد ان كانت باقتضاء من تمام الماهية او جرتها او امر لازم لها لم يتحقق للماهية فرد لوجوب كون كل واحد على ، كثيراً فلا يتحقق فيها واحد فلا يتحقق كثير فلا يتحقق فرد هذا حلف ، وان كانت الامر مفارق كان معلولاً امر خارج ، علوانقسم واجبة الوجود الى كثيرين مختلفين بالعدد كالسلاسل .

النسب والاضافات ثم النظر الحكمي اقتضى أن حقيقة الصورة المجردة ربما يكون جوهرًا كما في العلم بالجواهر (١) بل قائما بذاته كما في علم المجردات بنواتها ، بل واجبا بالذات كما في علم واجب الوجود بذاته ، وكما أن التصول الجوهرية يعبر عنها بالقاطع يوهم أنها اضافات عارضة لذلك الجوهر كالناطق في فصل الانسان وكالحساس والمتحرك بالارادة في فصل الحيوان والتحقيق أنها ليست من النسب والاضافات (٢) في شيء ، لان جزء الجوهر لا يكون الاجزأ .

وثانيتها ان صدق المشتق على شيء (٣) لا يقتضي قيام مبدء الاشتقاق به وان كان العرف يوهمه ، و ذلك لان صدق الحداد على ريد و صدق الشمس على ماء

(١) مبني على ما نقل عن أبي (مباحث الوجود النحوي) ان تسمية العلم كنهًا من باب المسامحة وان العلم بكل مقولة داخل تحت تلك المقولة حتى لا يمتدحط.

(٢) ولا يضاف من الكيفيات والاضافات فان الناطق الحقيقي كطائر هو النطق والنطق هو الكليات والدرك الذي هو عين المدرك بالذات كهيئة ذات اضافة ، وقبول النفس له الظاهر وكذا الحس بمعنى ذلك الجبريات ، والكيف والاضاف لا يصلحان للفصلية للجوهر وكذا الحركة عرض غير قادر لا يصلح فصلا للجوهر ، وانما لم يتعرض لما ذكر لان عنه حقائق عرفية خاصة قبل الرجوع الى البرهان وكلامه في المعاني العرفية العامة ولا شك انها اضافات لان الناطق مقام العرفية اللغوية ذات ثبت له النطق الظاهري والسرادي بالثبوت ، هو الثبوت الراجعي بل الراجعي على ما مضى وهو الاضافة واللام يضاف الى الاضاف من نفسه .

(٣) ان قلت لا فرق بينها وبين الاولى الا بالعموم والعصوم قلت الثانية مطلقة اي : القيام المذكور غير منجز سواها فثبت العرف والثناء لان مرة الحقائق غير مفروطة بموافقتها ولا بسعافقتها وقد اشار العلامة الى ذلك بقوله : وان كان العرف يوهمه اي : العرف يوهم اعتبار القيام المذكور في المشتق ولا يقول به كلية باعتقاده ، فان المشتق بمعنى المتكسب كثير في العرف كاللاين والنام والبقال وغيرها) ومنه قوله تعالى : هو ما انا بخلق للمبدء اي : ما انا بمتكسب الي اظلم وذكره ابن مالك : وان يقال يعني من ياء النسبة وكذا المشتق بمعنى نفس المبدء كثير ولهذا استعمل العلامة على اتحاد المرض والمرضى باننا اذا اينا اليها في حكمنا باننا يفيض بمجرد رؤيته من دون ان يتوقف في ذلك الحكم حتى يتظن بان مرض والمرضى موجودا حتى لا يدل من موضوع حتى يكون الايض بمعنى ذات له اليها في مساوي في هذا الحكم العوام والعوام من نفسه .

متسخن ليس الا لاجل كون الحديد موضوع ستاعة يزيدون الماء منسوب الى الشمس بتسخنه بمقابلتها .

ثم قال وبعد تمهيدهما تقول : «يجوز ان يكون الوجود الذي هو مبدء اشتقاق الموجود امراً قائماً بذاته ، هو حقيقة الواجب (تعالى) ووجود غيره عبارة عن انتساب ذلك الغير اليه فيكون الموجد اعم من تلك الحقيقة و من غيره المنتسب اليه وذلك الممهوم العام امر اعتباري عد من المعقولات الثانية وجعل اول البدييات .
فان قلت كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودة و هي عين الوجود ، و كيف يعقل كون الموجد اعم من تلك الحقيقة وغيرها .

قلت : ليس الموجد ما يتبادر الى الفهم ويوهمه العرف من ان يكون امراً مائلاً للوجود ، بل معناه ما يعبر عنه في الفارسية بهست و مرادفاته فاذا فرض الوجود محرداً عن غيره قائماً بذاته كان وجوداً لنفسه فيكون موجوداً ووجوداً قائماً بذاته . كما أن الصور المجردة اذا قامت بذاتها كانت علماً بنفسها ، فيكون علماً و عالماً ومعلوماً ، و كما لو فرض مجرد الحرارة عن النار كانت حارة وحرارة . وقد صرح بذلك بهمييار في كتابه «البهجة والسعادة» بانه لو تجردت الصورة المحسوسة عن الحس وكانت قائمة بذاتها كانت حاسة ومحسوسة ، وكذلك ذكروا انه لا يعلم كون الوجود زائداً على الموجد الا ببيان ، مثل ان يعلم : أن بعض الاشياء قد يكون موجوداً ، وقد يكون معدوماً ، فيعلم انه ليس عين الوجود اذ يعلم أن ما هو عين الوجود يكون واجباً بالذات ، ومن الوجودات ما لا يكون واجباً فيريد الوجود عليه .

فان قلت : كيف يتصور هذا المعنى الا عم (١).

قلت : يمكن ان يكون المعنى العام احد الامرين (٢) من الوجود وما هو منتسب اليه انتساباً مخصوصاً ، ومعيار ذلك ان يكون مبدء الاثار و يمكن ان يكون

(١) اي ما هذا المعنى العام فلا يارها لتكرار مع قوله في السؤال الاول : «و كيف يعقل كون الموجد اعم من نفسه».

(٢) هذا هو العام البديلي لا العام الانتقائي متلاع عن العام المطلق . سم مبدء الاثار او ما قام بها الوجود عام مطلق . س قدمه .

هذا المعنى العام لهما هو ما قام به الوجود ، اعم من ان يكون وجوداً قائماً بنفسه فيكون قيام الوجود به قيام الشيء بنفسه ، ومن ان يكون (١) من قبيل قيام الامور المنتزعة العقلية بمعروضاتها ، كالكلية والجبرئيات وظائرها ولا يلزم من كون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازاً ان يكون اطلاق الوجود مجازاً .

فينبغي من هذا ان الوجود الذي هو مبدء اشتقاق الوجود امر واحد موجود في نفسه ، وهو حقيقة خارجية ، والموجود اعم منه ومما ينتسب اليه ، واداء حمل كلام الحكماء على ذلك لم يتوجه أن المعقول من الوجود امر اعتباري هو اول الاوائل التصورية ، فاطلاقه على تلك الحقيقة القائمة بذاتها انما يكون بالمجاز او بوضع آخر ، فلا يكون عين حقيقة الواجب ، ويندفع الهرج والمرج الذي يعرض للناظرين بحيث يشوش الذهن ويتبدل الطبع .

فان قلت : ما ذكرته من أنه يمكن حمل كلامهم على ذلك لا يكفي بل لا بد من الدليل على ان الامر كذلك في الواقع .

قلت : لمادل البرهان على ان وجود الواجب عينه ، ومن البين ان المفهوم البديهي المشترك لا يصلح لذلك

فان قلت : لم لا يجوز ان يكون هو بئان يكون كل منهما واجباً بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود مقولاً عليهما قولاً عرضياً

قلت : يكفي في دفع هذا الوهم تذكر المقدمات السابقة وتفتطن بالمقدمات اللاحقة اذ قد علمت انه لو كان كذلك لكان عروض هذا المفهوم لهما اماماً معلولاً لذاته فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه ، او بغيره فيكون اصحش وقد تحقق وتقرر أن ما يرصه الوجود او الوجود فهو ممكن فادن واجب الوجود هو نفس الوجود المتأكد القائم بذاته ،

(١) في الماهيات المنتسبة الى الوجود وان كان الوجود الحقيقى غير قائم به لكن مفهوم الوجود المفترق قائم بها قيام الاتراحيات بمعروضاتها وهذا اعم لصدقه على الماهيات المنتسبة (كما قلنا) وعلى الوجود القائم بذاته لان الوجود الانتزاعي قائم به ايضاً قيام الاتراحيات بمعروضاتها كما مر (في السمر الاول نقلنا من الشيخ) انه يصدق على الوجود الحقيقي البحت الواجبي انه موجود بمعنى ذات ثبت له الوجود الماهي نفسه .

وإذا قلنا : واجب الوجود موحود ، فالمراد به ما ذكرناه لا أنه امر يعرضه الوجود و بهذا صرح والمعلم الثاني والشيخ « أن اطلاق الوجود على الواجب كما يوحى به اللغة مجاز .

ولذا تمهد هـاء ظهرا أنه لا يجوز أن يكون هويتان كل منهما وجود قائم بذاته واجب لذاته ادحيث يكون وجوب الوجود عارضا مشتركا بينهما ، بل نقول : لو نظرنا في نفس الوجود المعلوم بوجه ما (١) فادّأنا البحث والنظر الى أنه امر قائم بذاته هو الواجب . ومحصله أنا اذا نظرنا في الوجود المشترك بين الموجودات فعلمنا أن اشتراكه ليس اشتراكا من حيث العروض بل من حيث النسبة الى امر يظهر أن الوجود الذي ينسب اليه جميع المرات امر قائم بذاته غير عارض لغيره واجب لذاته ، كما أننا لو نظرنا الى مفهوم الحداد و الشمس توهمنا في بادي النظر أن الحديد والشمس مشتركان بين افرادهما ثم تقطعنا انهما ليسا مشتركين بحسب العروض بل بحسب النسبة اليهما .

لظهور أن توهم العروض باطل وإن ما حييناه عارضا مشتركا فهو في الواقع غير عارض بل امر قائم بذاته ، ولتلك الافراد نسبة اليه ، و ليس هناك شمان ولا حديد أن . وابتدأ برهان كون الوجود عارضا للمرات (٢) على ما هو المشهور الذي

(١) أي من حيث المראה الى المسنون ومن حيث الصدق عليه حيث لو كان له عروض ومبدء قابل افعال على كات ممددا قالهنا المفهوم وكان المبدء مبدء لحصة منه لاسلطته ولذا قال « الصحيح » الوجود المطلق لا مبدء له ، واما اذا نظرنا اليه لا من حيث انعوجه وعنوان يسرى حكمه الى المسنون ، بل ملحوظ بالذات فلم يبدء قابلي وفاعلي هو الفهم عاليا كان او سافلا بل اذا نظرنا الى الوجود المشترك فبدأنا النظر الى أن ممددا هو ما يفتزع عند واحد ادلو كان اثنين فاما ان يكون خصوصية هذا مشتركة في الصدق وتصبح الانتزاع فلم يكن ذلك ممددا له واما ان يكون خصوصية ذلك مشتركة فبدأنا ذكر فلم يكن هذا ممددا له واما ان يكون الخصوصيتان ملغيتين فكان الممددا والمنترع من هذا المفهوم الواحد هو القدر المشترك بينهما وهو واحد من قدم .

(٢) أي : العروض الخارجى للوجود الخارجى . واما العروض الذهنى التحليلى لمفهومه الذهنى من قبيل عروض الامور المنترعة العقلية لمعروضاتها لا من قبيل عروض المعمولات بالضميمة فلا مضايقة فيه عنده (كما امر في كلامه) ولا يشتر فيها هو ببدء ، لكن لا يقتضى أن مراد القوم من زيادة الوجود على الماهية ليس الا الزيادة في التصور ، ومن العروض الا هذا العروض التحليلى من قدم .

ينساق اليه النظر الاول لا يصفو عن الكنودات المشوشة للاخهان السليمة لاسيما على ما تقر عند المتأخرين من ان ثبوت شيء وعروضه لفرع ثبوت الميثله في نفسه ، اذ الكلام في الوجود المطلق وليس للمية قبل الوجود المطلق وجود حتى يكون الاتصاف بفرعاً على ذلك الوجود وما قاله بعضهم من : أن الاتصاف بالوجود انما هو في الذهن لا يجديهم نقماً . لانه اذا نقل الكلام الى الاتصاف بالوجود الذهني لم يبق لهم مهرب . واستثناء الوجود من المقدمة القائلة بالفرعية تحكم ، على أن مشاهيرهم قدحوا في هذا الاشياء .

ثم قال ان من اليقين أنه اذا كان الوجود وصفاً للمية وكان اثر الفاعل هو اتصاف المية بالوجود على ما تقر واشتهر بينهم . لزم أن يكون الصادر عن الفاعل هو ذلك الامر النسبي وظاهر أن السبق فرع للمنتسبين ، فلا يصح كونها اول الصوادر الى غير ذلك من الظلمات التي تعرض من القول بعروض الوجود للميات ، وعلى ما ذكرناه لا يتوجه شيء من الشبهات . هذا نظري في حقيقة ما ذهب اليه الحكماء .

اقول هذا التحرير وان بالغ في بسط الكلام لتقرير المرام بحيث يقبله بل يستحسنه اكثر الانام ممن أتى بعده ، لكن عندي أن هذا الكلام بطوله وبسطه لا يسمى المليل ولا يروى القليل ولا يجدي مع صحة مقدماته نقماً في مسألة التوحيد ، كما سيظهر لك ان شاء الله (تعالى) وذلك لوجوه من البحث يرد عليه :

الاول انا لانسلم ان مأخذ الاشتقاق في الحداد هو الحديد ، كيف ؟ وهو امر جامد غير صالح لان يشتق منه شيء (١-٢) وكذا الشمس .

(١) انقلت : قد كثر في عرف العرب الاشتقاق الجملي كاستعجر الطير واستنوف الجمل .

قلت : اولاً هو خلاف الأصل فلا يتجاوز عن مورد اليقين ولا سيما الى هذا الاسم المتداول في الألسنة والأفواه المستعمل في الواجب والممكنات طرأوتانياً ان كلام المصنف (قدم) في اصل الاشتقاق الجملي وما حذره كلية ، فان المصدر لاعدان يكون اسم مسمى ولعمري يصرى ويتحول فيها لان يكون للمجنود وتعدد كالحديد ومعلوم انه اذا كان جامداً لم يكن جارياً - من قدمه .

(٢) مبني على ما قال به القصاص . ان المصدر مبني اشتقاق المشتقات وهو اصل الكلام .

لكن قد تصدق عند المتأخرين أن مبني الاشتقاق هو الحروف الأصلية الجارية في اقسام المشتقات -

الثاني ان صدق المشتق على شيء وان لم يستلزم قيام مبدء الاشتقاق به كما مبدء ١ لكن يستلزم كون المبدء متحققاً فيه لا اقل (١) وما ذكره من مثال الحصاد والمشى مما لا يحول عليه لجواز ان يكون هذه الاطلاقات مجازية من باب التوسع لجواز (٢) ان يكون مبدء الاشتقاق مثل التحدد والتشمس او الحديدية و الشسبة

والصدر أحدها وهيات المفتقات وهي ماعدا الحروف الاسمية دال على نسب مختلفة مادية للمبدء ، وهيات الأوصاف ومنها صيغة المبالغة على نوع قيام المبدء بموضوعه المفروض لها ما كان اعني نسبة مالمبدء الى الموضوع والنسبة قد تكون للمبدء بذاته كنسبة الضرب الى فاعله وقد تكون بضرب من الاعتبار والمعنى كنسبة الحديد الى مزاول عمله ، ونسبة الشمس الى الماء المنسحق من جهة وقوع شامها عليه ومن هنا يظهر انه لو كان هناك معيار او توسع فانما هو في مبدء الاشتقاق دون نسبة المشتق ، ويظهر ايضا وجوه المناقضة في كلامه (قده) ففهمها مافي قوله : «كيف ؟» وهو امر جامد غير صالح لان يشتق منه كيف ؟ والحديد باعتبار نسبه الى من يزاول عمله غير الحديد الذي يشد جامدا وكذا الشمس ومنها مافي قوله : «لكن يستلزم كون المبدء متحققاً فيه لا اقل» اذ كفى تحقراً ان يقوم المبدء بماله من النسبة بالموضوع كقيام الحديد بماله من نسبة المزاول الى موضوعه بوضعنا . ومنها مافي قوله : «لجواز ان يكون هذه الاطلاقات مجازية من باب التوسع» اذ قد عرفت ان التوسع لو كان قائما في المبدء دون الهيئة فتدريج بالحديد الذي هو المبدء مثلاً بمعنى أهم ما يقوم بنفسه او يقوم بالعداد من حيث مزاولته عمل الحديد . وكذا الوجود الذي هو المبدء (مثلاً) اريد به الأهم من الحقيقة القائمة بنفسها والحقيقة بمالها من نوع قيام بالممكن من جهة نسبتها اليها ، فمبدء الاشتقاق هو المبدء من جهة نسبه وقياسه الادعائي لانه النسبة ومنها مافي قوله : «كيف يقول عليها» فانه لا يقتض حقيقتها من هذا الاطلاق وانما يصحح به اطلاق الوجود على الواجب والممكن فالواجب موجود بمعنى أنه من الوجود والممكن موجود بمعنى اتساقه الى الوجود فليس شيء من الاطلاقين بطل - ط مخطئه .

(١) كالموجود الصادق على الوجود ، والأبيض على البياض ، والحار على الحرارة و بالجملة المعيار في صدق المشتق الامر الدال على التمام و التحقق و ان لم يلزم واحداً بميله - من قده .

(٢) ففى بعض النسخ بالواو وليس بسديد لانه تعطيل لتوسع والمراد بمبدء الاشتقاق صحيح الاشتقاق ومسوخ الاطلاق بمليل قوله : «لان النسبة» اضملم ان النسبة ليست مبدء اشتقاق مصطلح و الا لم يرد هناك البحثان ونحوها على المحقق . المراد بمثل التحدد و—

لان النسبة اليهما تكون مبني على الاشتقاق ، بل هما بادعاء ان الحديد نحو امن الحصول في المانع له كأن المواظبة على استعمال الحديد والنشغل بمصير الرجل ذاحصة من الحديد ، كيف ؟ صورة الحديد قائمة بذمة (١) والحديد وان كان ممتنع القيام بغيره في الوجود الخارجي لكن صورته مما تقوم بالذهن . وكذا يجوز أن يكون اطلاق الشمس على الماء المتسخن من باب التوسع وبتخييل ان فيه حصة من الشمس (٢) كما صورناه وبالجمل لا تقتصر الحقائق (٣) من هذه الاطلاقات ، كما افاده فكيف يقول عليها .

الثالث ان المشتق كما انه مفهوم كلي (٤) بلا شك لاحد في ذلك كذلك مبني

الحديدية و الشمس و الشمسية كون الشيء حديدا و سروره الشيء شيئا ادعاء ليكون من قبيل تحقق المبدء كما ان المراد من قوله : كيف ؟ صورة الحديد ان يكون من قبيل قيام المبدء - من قده .

(١) اي ينحو الفكرة بحيث كأنها ملكة بالذمالة لكون الحديد موضوع صناعته مع المواظبة والمزاولة عملا وخطورا فهو يشاد ليدل على كونه ذاحصة من الحديد وليس المراد ان صورة قيام صورة الحديد بالذمالة مسيح الاطلاق بالعداد ، حتى يقال : انه يلزم ان يكون كل من صور الحديد حديدا كمن قده .

(٢) فان صورة الشمس قائمة بالماء ، بل الشمس تطلق على الصانع الشمس - من قده . (٣) اي لا تقتصر الحقائق من الاطلاقات المحكمة المبينة فكيف من هذه المثالبات المحتملة للانساب ولتحقق ادعاء وللقيام ؟ كما ذكره المسنف (قده) اقول : قال العلامة . لا تقتصر الحقائق منها بل حتى عدم اعتبار قيام المبدء في المقتضى عند بحثه عن اتحاد العرض مع العرض وفي موضع آخر ، ذكره ههنا من باب الاسول الموضوعة ولما قال : وان الفرق بوجهه ترقى من ذلك وقال : ان الفرق ايضا لا يعتبره ، ظهرا الى هذه الامثلة وغيرها فلو ارجعنا المنان واضربنا الفرق لوجدناه موافقا لموجب البرهان - من قده .

(٤) اقول : مراد المحقق «المواني» أيضا ليس الاجمل المفهوم هو المبدء والمشتق منه ، بل اللفظ مبدء للفظ المعلوم ان حقيقة الوجود ليست من منخ المفهوم ، ولان منخ اللفظ فكيف تكون مبدء الاشتقاق للفظ الموجود ومفهومه الكلي ؟ ثم هي مبدء الاشتقاق بمعنى منخا الاتزاع واحدا ما منها الحكاية بفهوم الوجود والموجود ، وهذا كما يطلق الفصول الاشتقاقية على الفصول الحقيقية التي هي مبادئ الفصول المطلقة واما قول المحقق ، ويجوز ان يكون مبدء اشتقاق الموجود امرا قائما بذاته قائما هو باعتبار معنوي مبدء اشتقاق -

الاشتقاق سواء كان جزءاً أو عينه ، يجب أن يكون مفهوماً كلياً فإما جزء المفهوم الكلي أو نفسه لا يمكن أن يكون شخصاً جزئياً . فتقوله : « يجوز أن يكون منه اشتقاق الموجود أمراً قائماً بذاته » غير صحيح (١) .

الرابع أن أهل اللغة أو العرف مالم يعلموا مفهوم مبدء اشتقاق كيف يشقون منه صيغة الفاعل والمفعول وغيرهما ؟ ولأنك إن حقيقة الواجب (تعالى) غير معلوم للعلماء ، بالكنه ، ولا يعرفهم بوجه من الوجوه (٢) مع أن عامة الناس يطلقون لفظ الموجود وما يراودهم في سائر اللغات « هست » وأمثاله ، ويعرفون معناه من غير أن ينصروا معنى الحقيقة المقدسة ولا معنى الانتساب إليها وما ذكره : من أنه قد يطلق لفظ

— أو باعتبار العنوان من حيث التحقق ومن حيث كونه آلة للفاظ بحيث يسرى حكمه إلى الحقيقة كما في موضوع القضية المحصورة لا كموضوع الطبيعة . والعنوان والمنون هما عما كذلك ليس بينهما غاية الخلاف ، بل وجه الشيء هو الشيء بوجهه الأول ، لما سرى الحكم منه إليه . والحاصل أن الوجود مفهوم وحقيقة والأول عنوان ووجه . والثانية منون وذو الوجه والأول يصحح بعض الأحكام كسبئية الاشتقاق ، والثانية تسمح بعضها كالقيام بذاته وإلى هذا أشار (قده) في كتابه المبدء والمعاد بقوله : « وكوبه المعتقد اعتباراً لا أساساً فاصل المبدء من غيره . (١) يمكن أن يكون مراد بالمبدء ، الوجود الحق من حيث ضرورته يتوسع ما مبدء للاشتقاق وهو بهذا الوجه مفهوم كلي . وأما كون واجب الوجود مصداقاً حقيقياً للموجود مع كونه واحداً شخصياً فهو ككون الحقيقة السببية المشككة مصداقاً حقيقياً للموجود ، ولست بكلية ولا جزئية عند المصنف (قده) — طمذه .

(٢) أقول : بل معرفة الواجب (تعالى) قطرية فإن ذاته في غاية الإشراف والآلاء ولاحجاب له الألفاظ الظهور كما مروياتي في الأسفار السابقة واللاحقة كيف ؟ وكل واحد يعلم ذاته بالضرورة وإن كان للضرورة مراتب أدنى لكل إغتراف من هذا البحر العظيم وإغتراف بالمبدء على الخليم كل بحسبه والعلم الحسوري بذاته لا ينفك عن العلم بمبدءه « وعنت الوجوه للحي القيوم » « أفأشك فاطر السموات والأرض ولا سيما تسمع أصعاب هذا القول يقولون وجود رب العرید . فالحاصل أن المعرفة القطرية والعلم به يوجد بكفى في ذلك وهذا أيضاً أن قلنا بأن واضح اللفاظ هو الخلق وأما إذا قلنا بأنه الحق ولا سيما فيما يطلق عليه (سبحانه) فلا إشكال — من قده .

في العرف على معنى يحكم العقل بخلافه ، على تقدير سمته لا يلزم ان يكون مانعاً فيه من هذا القليل ، كيف ؟ ومفهوم الوجود والوجود أجلى البديهيات وأعرف من كل منسود كما طبقوا عليه على ما ذكره يلزم ان يكون من أغصن النظريات فان ذاته (تعالى) غير معلوم لاحد وكذا الانتساب الى المجهول مجهول البتة .

الخامس ان مبدء اشتقاق كل معتق لا بد ان يكون معنى واحداً ، لا انه يكون هناك معتق واحد له مبدئان ، (١) مرة اشتق من هذا ومرة اشتق من ذلك (٢) وهذا مما لم يسمع من احد من اهل اللغة ولا من غيرهم فكون الوجود اذا اطلق على ذات الباري كان معناه الوجود واذا اطلق على غيره كان معناه المنتسب اليه مما لا يتصور له وجه صحة (٣) سيما وقد اعترف بأنه مشترك معنوي وليس هذا نظير الاسود اذا اطلق قارة

(١) يمكن الجواب عنه بما تقدم من توجيه كلامه بكون المبدء هو المعنى العام العامل للواجب والممكن جميعاً - ط - بحذره .

(٢) اي : مرة اشتق الوجود من الوجود ، ومرة اشتق هو بعبارة من الانتساب اليه . ان قلت المحقق لم يجعل المبدء الا الوجود وكيف جعل الانتساب مبدء للوجود ؟ وهو لا يصلح الا لكونه مبدء لللفظ المنتسب ليس الكلام فيه قلتمتصوه ان كما ان لفظ المعتق لا بد ان يكون مناسباً للفظ المبدء كذلك معناه وما هو لا بد ان يكون متحققاً في معنى المعتق فلفظ المعتق ما خوذ من لفظ المبدء ومعناه فكما ان لفظ المنتسب الى الوجود لا يمكن ان يكون مأخوذاً من لفظ الوجود كذلك مفهومه الذي هو مفهوم الوجود الذي بمعناه لا يمكن ان يكون مأخوذاً من مفهوم الوجود اذ لا يتحقق هو فيه ، ولا حظ لعمته ، والوجود طبيعة و الانتساب اليه طبيعة اخرى فالوجود بمعنى نفس الوجود مأخوذ من الوجود وبمعنى المنتسب مأخوذ من الانتساب بحسب المفهوم و ان اعتبرنا اللفظ ، قلنا : من الوجود بمعنى الانتساب او نقول : مراد المصنف (قده) من المبدء هو المصحح لا السد كما في بعض الاجابات السابقة - س - قده .

(٣) وذلك لان الحداد الذي بمعنى المنتسب الى المحدد دائماً بهذا المعنى ولم يستعمل بمعنى المحدد بخلاف الموجود عنده فاذن لا يوجد له ظهير هو المحقق ، وان تعرض لذلك و صححه بان للوجود معنى واحداً عاماً هو مبدء الآثار او ما قام به الوجود وقدمه القيام كما مر الان المصنف (قده) لم يبا به لانا الموضح له بالوضح النوعي للمعتق ذات ثبت له المبدء ومبدء الآثار الذي ذكره ليس قيمته عين ولا اثر ، نعم هو معنى عرفي خاص واما ما قام به الوجود

على السواد المجرد وتارة على الشيء الأسود ، اذ معناه في الجميع واحد وهو ما ثبت له السواد وان كان مصداقه في أحد الموضوعين نفس السواد وفي الآخر مع شيء آخر ، فملاك الاسودية تحقق السواد مطلقاً أهم من ان يكون مجرداً عن غيره او مقروناً به وليس مفهوم الوجود على ما زعمه كذلك .

السادس انه باى طريق عرف أن ذاته (تعالى) وجودية بعد ما انكر ان للوجود حقيقة في الخارج عند الحكماء (١) وزعم : انهم ذهبوا الى انه من المقولات الثابتة

مظهر وان كان من المراد ذلك المعنى المذكور للمحقق لكن لا يتحقق في الوجود بمعنى المنتسب الى الوجود ، وقيام الوجود الاشارة الى المصدرى مخرج قيام الوجود الحقيقي بالوجود او عينه . وادلا على له بعض من الوجوهين فلا قيام على الاشارة الى ابناء لقضايا السمع في المحكى منه الذى هذا المفهوم المشترك فيه حكاية عنه ، نعمنا القيام على يجمع في الوجود الذى هو عين الوجود الحقيقي (كما قال « المصنف ») لكن لا يكون حيث عايناه الى ما ذكرنا اشار (قدس) بقوله : « وليس هذا ظهور الاسود الى آخره » .

ان قلت « المحقق » هو اولاد الحقائق لا يختص من العرف فلا يقال بان يكون معنى الوجود مطلقاً بعده الآثار لا معنى العرفى الذى هو ذات ثبت له الوجود .

قلت اولاد « المحقق » نفسه اذ هو واجبة العرف حيث ثبتت بالأمثلة العرفية من الحداد والمشمس ونحوها . وثانياً انه ليس مفهوماً للمصنف (قدس) انه لما كان معنى المعتقد ذات ثبت له الوجود عرفاً بمجرد ذلك اعتقدناه ، بل لانه موجب البرهان وقصر في اواخر السفر الاول في الرد على شيخ الاشراف ان الوجود معناه ذات ثبت له الوجود مطلقاً كون تلك الذات عين الوجود او غيره ، انما نعلم من خصوصيات الموارد فكل معتق عنده معناه ذات ثبت له الوجود مطلقاً عتلاً وان كان العرف حتماً موافقاً للعقل اذ كثير من العرفيات حتمية نظرية ومن قبل المحقق لا يلزم الحكم ان يضاف لها الان يكذبها البرهان . من قدس .

(١) هذا حق متبين فبنى الوجود على هذا المحقق فانه اذا كان الواجب (تعالى) وجوداً حقيقياً كان الوجود امهلاً ولا ينشئ تأمل الطبيعة مجرد اقتفاء بعض افرادها لان اقتفاء الطبيعة ماقتفاء جميع الافراد وتحققها يتحقق فرداً واحداً معنى لتأملها في موضع دون موضع ، فيجوز ان لا افراد متكررة لطبيعة الوجود في الماهيات لا يمكن القول باختيارية الوجود مع كونه ذا فرد حقيقى قائم بذاته ، والحال انهم متسلبون في هذا القول مخفاً كلواضع . وما ذكر بعض المتأخرين في عدم المناقاة بين اختيارية الوجود كونه مقولاً فانوا يمين تحقق الافراد (من ان الوجود ذات) .

التي لا مصداق لها في الخارج ، فمن أين حصل له أن حقيقة الواجب (تعالى) فرد للوجود فان رأى ذلك لانهم اطلقوا عليه لفظ الموجود ولم يجز ان يكون المراد به ما قام به الوجود لاستيحائه للتركيب والامكان فيكون المراد نفس الوجود ، يلزم عليه ان يكون اطلاق اللفظ كاسياً للعلم واليقين وهو متحاش عن ذلك ، حيث قال : «الحقائق لا تقتصر من الاطلاقات العرفية» والعجب أنه بالغ في اثبات شيء ليس فيه كثير اهتمام و هو اطلاق المشتق وازادة المبدء واحمل فيما هو المهم ههنا وهو ان الباري محض حقيقة الوجود او الموجود اذ لا طريق يؤدي الى اثبات التوحيد الا بأن يثبت بالبرهان ان مفهوم الوجود المشترك بين الموجودات كلها حقيقة بسيطة ، وهو لا نكاره ان يكون للوجود حقيقة في الخارج بعيد عن ذلك بهر اجل ، والايراد الذي أورده على نفسه واحاب عنه بقوله : « فان قلت كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودة» الى قوله : «فيكون موجوداً قائماً بذاته» من باب «التفسير في أثناء المحاضرة» وانما يصح ما ذكره من الجواب لو كان اصل الاشكال عليه أن ذاته (تعالى) اذا كان عين الوجود كيف يكون موجوداً كما قرره . ولما اذا قرر الاشكال : بأن حقيقته (تعالى) كيف يكون موجوداً في الخارج عندك ؟ مع ان الوجود من المقولات الثابتة لم يجز ذلك الجواب . والذي يمكن ان يقال حينئذ هو ان كون الوجود اعتبارياً لا ينافي اطلاق الموجود عليه (تعالى) فيكون الباري عين الموجود لا عين الوجود وهو عكس مذهبه ، كما اختاره السيد المعاصر له : «ان ذاته (تعالى) عين مفهوم الوجود» وقد علمت ما فيه ايضاً فان الحق ان ذاته عين حقيقة الموجود لانه الوجود المحض بمعنى أن ذاته بذاته مصداق حمل ذلك المفهوم المشتق .

السابع ان قوله : «فاذا فرض الوجود مجرداً عن غيره كان وجوداً لنفسه» الى قوله : «والحرارة على تقدير تجردها كذلك» صريح في ان للوجود معنى مشتركاً

بـ الخاصة الامكانية وان كانت افراد الوجود لكن ليست موجودات اذ الخارج ظرف انفسها لا ظرف وجوداتها لانها نفس اكوان الماهيات، والوجود الواحى وان كان كون نفسه لا كون الماهية لكن ليس فرداً ذاتياً بل عرسياً لا يبيأ به كما اوضحناه في موضع آخر وهو سهل الدفع على طريقة المصنف (قدس سره).

يجوز قيام بعض أفعاله بنفسه وبعضها بغيره (١) ، وهذا إنما يتصور ويصح إذا كان له حقيقة مشتركة بين القسمين ، غير الأمر الاتزاعي المصدى كما ذهبنا إليه حسبما رآه المحققون ، إذ لا مجال للعقل أن يجوز كون هذا المعنى النسبي المصدى أمراً قائماً بذاته .

الثامن أن قوله : «إن الوجود الذي هو مبدء اشتقاق الوجود امر واحد غير مبين» (٢) مما ذكره إذ بعد تسليم أن الوجود اعم من قسمين : من حقيقة قائمة بذاته و من أشياء منسوبة إليها لم يظهر كون القسم الأول حقيقة واحدة إذ ليس كون تلك الحقيقة وجوداً قائماً بذاته معناه أن لهذا المفهوم المصدى فرداً بالحقيقة وليس لهذا المفهوم المشترك فرد عنده ولا له مصداق في الخارج عنده ، وغاية ما له أن يقول : إن الحقيقة الواجبة لما كانت بذاتها موجودة متحصلة في الخارج من غير فاعل يفعلها أو قابل يقبلها ، يطلق عليها لفظ الوجود فلاحد أن يتوهم : أن يكون هناك حقيقتان بالصفة المذكورة .

التاسع أن قوله : «كون الوجود عارصاً للمبنيات لا ينفو عن الكدورات» إلى آخره ، على تقدير صحته لا يوجب أن يكون موجودة الممكنات عبارة عن الانتساب إلى الوجود ، لاحتمال أن يكون موجوديتها بنحو آخر من التعلق أما بكونها عين خصوصيات طبيعة الوجود المتفاوتة بالشدة والضعف والتقدم والتأخر أو بكونها عين مفهوم الوجود ، كما رآه بعضهم على أن أكثر المعاهد التي ترد على انتساب المبنيات إلى الوجود ، إنما يريد بناء على أن الانتساب بها كاتصاف الموضوع بالعرض أو بناء على عدم

(١) حيث قال «إذا فرض الوجود» مجرداً فلولم يكن له قيام بغيره فقام معنى فرض التجرد

والعاسل أن في كلامه فيها فتا حيث يقول «مرة بهذا ومرة بأ» لا مردوس ولا قيام للوجود بغيره ، لا مجرد ذاته

لا يصلح الأعلى أصالة الوجود لأنه البحث السادس الذي مر ذكره من تقدم .

(٢) كما مر من قبل : أن في كلامهم مناقلة نشأت عن الاشتباه بين المفهوم والفرد أو إطلاق

الوجود الخاص على الواجب عند أهل الاعتبار ليس لا يضرب من الاصطلاح من تقدم .

الفرق (١) بين نحوى المروض والعارض فإن عارض الشيء بحسب وجوده غير عارضه بحسب ماهيته فعارض الوجود يستدعى للمروض وجوداً غير وجود العارض ، و أما عارض المية فلا يستدعى الوجود المية (٢) وإن كان متحداً وجودها بوجود عارضها ، والوجود على تقدير حصوله في الخارج لا يلزم أن يكون عارضاً للمية ، اذ هو نفس وجود المية وموجوديتها وعلى تقدير عروضه كان عارضاً لنفس المية الموجودة بهذا الوجود لا عارضاً لوجودها ، وبالجمله نحن بتوفيق الله قد سهلنا طريقه وارلنا الشكوك منها وهذا مغرب تحقيقه عن الشوائب والمكدرات .

العاشر انه لا معنى لكون موجودية الممكنات بالاتساب الى حقيقة الوجود الشخصي لأن النسبة ، وجودها وتحققها فرع وجود المنسوب والمنسوب اليه . والعجب انه نفى كون اثر الفاعل اتصاف المية بالوجود محتجاً عليه بان الاتصاف نسبة والنسبة فرع المنسبين وحكم ههنا بأن موجودية الاشياء عبارة عن انسابها الى تلك الحقيقة ، وهل هذا الا لتناقض ؟

(١) التردد باعتبار جعل الاتصاف كاتصاف الموضوع بالمرض عن علم بالتمركة او لا علم بها ، بل عن خلط واشتباء هنا على عدم الفرق بين الاتصاف والمروض كما في مواضع استنبالهما في الاسفار واما على التفرقة بينهما بان نسبة المروض الى الاتصاف نسبة الصحيح الى المتصحح او بان الاتصاف في الخارج كون الوجود الرابط للصفة في الخارج والمروض في الخارج كون الوجود النفس وان كان رابطاً للمارض في الخارج كما هو رأي المصنف (قدم) في الامكان وفيه من التسميات والنسب كما مر في السمر الاول ان لها وجوداً رابطاً فقط . ومن هنا يقال في معنى المقول الثاني بامصلاح الحكميم : هو ما كان عروضه لمروضه في العقل سواء كان اتصافه بدلي العقل كالكلية او في الخارج كالامكان والشيئية فامر التردد واضح من نفسه .

(٢) كون هذا مفرداً خيباً لا يستدعي ان يكون الفرد المحلى كون وجود الماهية غير وجود عارضها حتى يكون العارض عارض الوجود لا عارض الماهية لان المراد ان عارض الماهية لا يستدعي الاشئية الماهية . سواء لم يمتد بها الوجود وكان مقدمة على عارضها بالتجوهر ، او اعتبر معها الوجود ، ولكن يبين وجود العارض كما هو شأن كل عارض غير متأخر في الوجود من وجود المروض ، فانقرض المحلى (ان لم يكن متحداً وجودها بوجود عارضها) بان يكون صدق السلب بانتفاء الموضوع من نفسه .

واعلم انا انما تعرضنا لكلام هذا العلامة التحرير في هذا الموضع بالشرح والتوهين لما اكب عليه اكثر الناظرين وتلقوه بالقبول والتحسين ذمياً منوعهم (١) ان فيه اثباتاً للتوحيد الخاصي الذي ادركه « الرفاء » الشامخين ، فضلاً عن توحيد الواجب الذي اعتقده المسلمون ، ولم يدروا ان ذهابهم الى اعتبارية الوجود فرع بسبب التعطيل وسد طريق الوصول و التحصيل لان طريقته مشاهدة سريان

(١) لانه باعتقادهم وحدة الوجود وكثرة الوجود يعني المنتسب الى الوجود و الحال انه كما اشار (قده) وانا اوضح لك ليس فيه توحيد حاسي فانهم لما قالوا باصالة الماهية قالوا بالثاني للوجود فدار التحقيق منفسية عندهم بفهمين: احدهما الوجود والاخرى الماهية. واما حزب التأله الحقيقي وفئة الحكمة المنتهجة الحق المرمود بقوله :

« هست آئين دو بيني زهوس قبله عشق بكي آمد وبس »

فهمه قالوا باصالة الوجود وانه حقيقة ذات مراتب لكونه مقولاً بالتفكيك الخاصي الذي يؤكد الوحدة الحققة عندهم المنسوب اليه هو الوجود غير المتناهي شدة المنسوب هو الوجود العام والنسبة التي هي الاضافة الاشراقية هي الوجود المنسب الذي في كل بحسبه فلم يكن (على قولهم) في الدار غير الوجود ديار وحقيقة الوجود حبة ذاتها الوحدة و التخصيص للمنعية الذاتية بخلاف الماهيات التي هي مثلاً الكثرة الاختلاف ، فالتوحيد الخاصي ، بل الأخص وحدة الوجود ووحدة الوجود في عين كثرة الوجود وكثرة الوجود كثره تؤكد الوحدة الحققة.

لا نقل دارها بشر في نجد كل يجد لعاصرية دار
ولها منزل على كل ماء وعلى كل دمنة آثار

فظهر معنى قوله (قده) موجودية كل موجود باتحاد مع حداء لما كانت الماهيات كمراب هيمة (وان معنى الاسماء سينموها اتمد آياكم ما انزل الله بها من سلطان) كانت غاية في مسونات مفهوم الوجود فالمعنويات (اعني الوجودات المينية) هي الموجودات الحقيقية ولست موجودة كل موجود بخلوها من الوجود كما هو على القول بالاشتباب ، قال الموجودات الامكانية حينئذ هي الماهيات والماهيات بمجرد الاشتباب لا تميز مستحقة لعمل الموجودية عليها ومع ذلك لما كانت امثلة كانت اسما خاخر في دار الوجود فلا تظن انها اذا كانت موجوديتها بخلوها وعريها من الوجود كان الى التوحيد اقرب اعداد الوجود كلال الى اقليم الله والنور طرا الى منبع الهاد المنبع ليس منحصراً في الوجود حتى يلزم من حوده اليه ان يكون العبد والملك له من قده .

نور الوجود في جميع الموجودات والعلم بأن موجودة كل موجودات مع حد وتليه بمرتبة من الوجود ، لا ان موجوديتها بخلوها و عريها عنه و الا فلم يكن بين الموجود والمعدوم فرق يستدبه فهذا المسلك منهم بعينه ضد لمسلكنا الذي ملكناه بحمد الله ، والكل مبسر لما خلق له .

تفقيب آخر فيه تشرية . ثم ان العجب ان هذا المحقق الجليل راد في البيان وقال : ويمكن الاستدلال على التوحيد بانه لو تعدد الواجب لكان الاثنان منه اعنى معروض الاثنية بدون العارض (١) اما واجباً او ممكناً والاول باطل لافتقار هذا المعروض الى كل واحد من الاحاد والافتقار يتأفي الوجوب وكذلك الثاني ، لان الممكن لا بد له من علة فاعلية تامة فنلك العلة اما نفس هذا المعروض فيلزم كون الشيء فاعلا لنفسه ومقدماً عليه ، واما واحد منهما وهو باطل لافتقار المجموع الى الواحد الآخر (٢) وليس لترديد في العلة التامة حتى يختار انه عينه بناء على المشهور من ان العلة التامة لا يجب تقدمها على المعلوم (٣) فلان مانع من ان يكون عينه كما في المجموع الواجب والمعلوم الاول (٤) انتهى .

اقول قد علم فيما سبق ما يظهر به بطلان هذا الاستدلال فانك قد علمت : ان

(١) فان من قال بمجموع الفيش والاشياء موجود عليه ، قال : بوجود المجموع ، بمعنى نفس الاتحاد بالاسر لا المجموع من حيث المجموع اي : من حيث الهيئة الاجتماعية ، فان الهيئة اعتبارية فكذا المجموع محيثة الهيئة والهيئة ومن القائلين بان المجموع (بمعنى معروض الاجتماع) موجود عليه ، وقال هؤلاء المناوئين للمحقق اللاهجي : (د) تلمينا للمتنف (قد) حتى قال في حاشيته على العاشية المنبرية انه كما ان تنميم دلائل اثبات الواجب (تعالى) موقوف على ان جميع الممكنات في حكم ممكن واحد في جواد طريان الدم كذلك تنميم بعضها موقوف على ان مجموع الموجودات موجود عليه . س قدس .

(٢) ولانه يلزم الترجيح من غير مرجح . س قدس .

(٣) بل يجب تقدمها عليه للفرق بين المجموع بمعنى الاتحاد بالاسر وبين المجموع من حيث المجموع وتحقيقه في «الشواذق» للمحقق واللاهجي (د) . س قدس .

(٤) واما الفاعل التام ههنا فهو واحد منهما اعنى الواجب فانه فاعل تام للمعلوم الاول ، واداصل المعلوم الاول حمل المجموع بلا حاجتي باب الفاعل الى الغير . س قدس .

لأوجودية في مركب ليس له جزء صوري ولا جهة وحدة الأموجودية واحد واحد من آحاده وأما احتجاجة عليه : بأن انتفاء المتعدد انما يكون بانتفاء واحد من آحاده والاحاديث بها بالأسر موجودة ، فقد علمت انمغالطة فككتنا عقدها .

ثم استدل ايضاً ههنا عليه بأنه تقرر في موضعه انه يمكن ان يصدر عن الواحد شيء وعن المعلول الاول شيء آخر وعن مجموعهما شيء ثالث حتى يكون في المرتبة الثانية شيئان في درجة واحدة وهكذا كما قرروا في صدور الكثير عن الواحد الحقيقي بدون الاستعانة بالاعتبارات التي يشتمل عليها المعلول الاول على ما هو المشهور فلول يمكن سوى كل واحد شيء لهم جزان يصدر عن مجموع الواجب ومعلوله شيء ثالث اقول ان هذه الطريقة في صدور الكثير عن الواحد مما افاده الشيخ المقتول في اكثر كتبه وتبعه المحقق الطوسي في شرح الاشارات وهي رسالة له في هذا الباب لكنها غير صحيحة عندنا كما بيناه ، والمنبع هو البرهان وأما كيفية صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي فلها طريق عندنا غير هذه الطريقة وغير ما يستعان فيه بالاعتبارات الذهنية كما سيأتي بيانه من ذي قبل ان شاء الله .

واعلم ان من سخائف البيان ايضاً في هذه المسئلة قول بعض المتفلسفين انه لو تعدد الواجب بالذات فاما ان يكون بينهما تلازم في الوجود لولا وعلى الاول يلزم معلوليتهما او معلولية احدهما كما هو شأن التلازم وعلى الثاني يلزم حوازه تحقق احدهما مع عدم الآخر فيلزم امكان عدم الواجب وهذا البيان بالسفسطة اشبه (١) منه بالفلسفة والى المغالطة اقرب منه الى الرهان فان مناه على الاشتباه بين الامكان الذاتي

(١) سم ان كان من متفلسف فكما قال (قده) وأما ان كان من فيلسوف مثاله فلي فيه تأويل وهو انه لعل مراده ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات ، فكما لا يمكن عدمه بالنظر الى ذاته كذلك لا يمكن بالنظر الى ما عدا ذاته فاداسئل في اية مرتبة كانت وبالنظر الى اى موجود كان لعل الوجود او عدمه ؟ فالجواب الوجود والاثبات ، لا عدم والسلب لا بـ بسيط الحقيقة فهو كل الوجود و كذا الوجود وهذا الذي ذكرناه بعينه ما ذكره (قده) في بيان قولهم وما هيته ايته (نمالي) في كل مراتب الوجود ومع كل الثنول لعلنا وليس لفي مرتبة من لمراتب الوجودية ماهية مطلومة من قده .

والامكان بالقياس الى الغير ومن هذا القبيل قولهم: التكثر لما انه يجب بالنظر الى طباع
الوجوب بالذات فيلزم أن يتحقق الكثير من دون الواحد أو أنه يمكن بالنظر اليه
فيجود (١) ارتفاعه ، وفيه حوار ارتجاع الواجب بالذات ، أو انه يمتنع بالنسبة اليه وهو
الحق المطلوب اذ فيه ايضاً تدليس بين الامكان الذاتي والامكان الغيري

تعقيب آخر اعلم ان السيد الصدر الشيرازي قد رده هذه المسئلة على وجه آخر
فقال ما حاصله : وان الوجود قد يكون شيئاً موجوداً كالف موجود أو باء موجود ،
وقد يكون (٢) موجوداً بحتاً ، لا انشئء موجود كسماء موجودة أو اسار موجود مثلاً ،
والواجب بالذات هو الوجود البحت. والممكن هو الشيء الموجود ، بمعنى أنه قابل
لان يحلله الذهن الى مية وموجود محمول عليه، وكذا مفهوم الواجب هو الواجب
بالذات لانه ليس بقابل لهذا التحليل. ولو قبل القسمة وكان الف واجباً مثلاً يحكم
العقل بان مفهوم الواجب لما لم يكن عين مفهوم الالف ولا جرؤه لم يكن الالف في
حد ذاته واجباً لمبا تقرر ان كل عرضي معلول ، ومن ثم ذهب الحكماء الى ان كل مية
معلولة والى ان الواجب لذاته لامية له والى ان وجوده مجرد عن المية وليس وجود
الممكنات مجرداً عنها.

ثم قال بعد تسييد هذه المقدمة : لايجوز تعدد الواجب بالذات والافالتيين الذي
به الامتياز ان كان نفس ذاتهما بأن يكون هذا شيئاً واجباً والاخر شيئاً آخراً واجباً
لرم كون الواجب ذاتية وذلك باطل كما مروان كان النعمين بغير الذات فتخصص احد
التعيينين باحدهما لا بدله من علة مخصصة ، ولايجوز ان يكون تلك العلة ماهية الواجب
لانه يرى منها ولا أن يكون شخصه لامتناع أن يكون الشخص علة لتعيينه ، ولا الوجود

(١) ولو بدل هنا بقولنا فيكون كل من الوحدة والكثرة بمسئلة فكان برهانا ولفها

محكما من قده

(٢) هذا السيد حيث يقول وباختيارية الوجود وان كل ماهوفي الخارج ماهية وكل
ماهوفي الذهن ماهية يأول كلام القوم ذاته (تمالي) وجود بعبته الى انه موجود بحت لانه
لما لم يكن للوجود فرد كيف يكون هو (تمالي) وجوداً؟ فهو ليس وجوداً ولا ماهية بل هو موجود
بحت ولا يخفى انه بحت لتلئ اذ لا ثالث الا في اللفظ فان الوجود من حيث التحقق اما وجود
حققي واما ماهية - مرقده

او الوجوب ونظائرهما من الامور المشتركة بينهما ، لان المشترك لا يكون حلة للنسب ولا امر آخر والا لزم أن يكون شخص الواجب مطولا ، ولا يرد على هذا المسلك الشبهة المشهورة كما لا يخفى ، انتهى كلامه ملخصاً . ولم يرد انه قريب المنهج (١) من منهج الحق لو بدّل مفهوم الموجود او الواجب بحقيقة الموجود بمانه موجود ، وذلك بان يذهن : بأن للوجود حقيقة هي عين افراده وله في كل موجود فرد هو بذاته موجود ، سواء كان معه مية اخرى او لم يكن كما أن للياس حقيقة خارجية هي بذاتها ايض وغيره بانضمامه ايض ، وقد علمت كيفية اتصاف المية بالوجود على وجه

(١) هذا المنهج عكس المنهج الحق فانماط موجودة كلحامية على المنهج الحق انما هما مع مفهوم الوجود العتقي كاتحاد الانحصال مع المنحصر في مفهوم متفرع من ذلك الوجود الخاص . و على هذا المنهج منط الموجودية اتحاد الحامية مع مفهوم الموجود فكما ان على المنهج الحق الحامية لا يعادها شيء في الواقع سوى ما يعادى مفهوم الوجود من انحاء الموجودات الثبوتية لانها سراب محض ومفهوم صرف . وفان بحث في المظني فيه الذي هو الوجود الخاص فلنلا ينعقد ذلك المفهوم على الحامية بالوجود الخاص ، فلي هذا المنهج عكس ذلك حيث لا يقول السيد بفرد للوجود ولو فطنا حتى يقوم بالحامية ويكون ذلك التام منط موجودتها للذات بعد الحامية بمفهوم الموجود فيكون ذلك الاتحاد منط موجودتها فالمنهجان وثنائي شقائي لكن منظوره (تقدم) من القرب امران :

احدهما ان السيد ايضا في الاتينية والمروعي والانصاف بين الحامية والوجود كما مر من اوائل السطر الاول .

وثانيهما ان منظور السيد من في الوجود في فرد خارجي او فطنا قائم بالحامية فان وجود الشيء نفس كونه وما به يفاد اليه اشارة عقلية او حسية فيكون مفهوم الموجود حاكما على نفس الحامية متعديا ، انما يقوم به عينهم اليه كون في ذلك القائم وجوده لموجودية الحاميات الامكانية نفس ذاتها ولكن بعد الاتساب الى الجاهل ، اذ لكل متفقون على ان الحامية من حيث هي ليست الا هي ، وموجودية الحامية الواجبية هي ذاتها بدون الاتساب لكونها ماهية وجوبية فليست متساوية النسبة الى الوجود والمدم كالحامية الامكانية قبل الاتساب ولكن هنا يستدعي ان تكون الحامية المحكي عنها بمفهوم الموجود المتعدد به ، حيث الوجود اذ شئها الحامية ولو بعد الدور من الجاهل والاتساب اليه لا تكون مستعدة لعمل موجود ، بل تكون متساوية النسبة الى مفهوم الموجود والمدم والسيد لا يقول بغيره .

يصفو عن كل شبهة وشك. فاذن الواجب تعالى كما انه عين الوجود فهو عين حقيقة الوجود بما هو موجود لانه عين هذا المفهوم الكلي الذهني.

وعلى هذا لا يرد عليه اعتراضات معاصره العلامة «الدواني» :

همها انه على ما ذهب اليه من انه الموجود البحت ان كان ذاته عين هذا المفهوم الاعتباري فهو طاهر البطلان وكيف يكون ذات الواجب امراً اعتبارياً من المعقولات الثابتة ؟ وان كان فرداً من افراده ورد عليه ان موجوديته بذاته او لكونه فرداً من افراد هذا المفهوم ، سواء كان لازماً او عارضاً ، فان كان بذاته - ولا شك انه فرد من هذا المفهوم - فيلزم ان يكون (١) موجوداً مرتين ، مرة بذاته ومرة بكونه فرداً من هذا المفهوم ، وان كانت موجوديته لكونه فرداً من افراد هذا المفهوم ، لم يكن في ذاته موجوداً ، فلا فرق بينه وبين الممكنات .

ومنها انه على التقدير الاول ايضاً يلزم ان يكون معروضاً للمفهوم المشترك فيه فلا فرق بينه وبين غيره من هذه الحبيبة ، بل لا يبقى لتفكيك التحليل الى الوجود والمية معنى اصلاً اذ حينئذ يثبت فرد خاص معروض للمفهوم المشترك فيه وذلك هو التحليل فان قال : المراد من تفكيك التحليل انه لا يمكن تحليله الى الوجود الخاص والمية ، وهيئة قد حلت الى نفس الموجود الخاص والموجود المطلق . قلنا : ان الانسان الموجود ينحل الى الانسان الذي هو ذاته والموجود المطلق الذي يصدق عليه صدقاً مريضاً كذلك ينحل ما زعمتم انه ذات الباري الى ما سميتوه الموجود البحت

(١) كما مر في كلام هذا المحقق ان المقول من الوجود هو المفهوم المشترك الاعتباري والاطلاق على الوجود الحقيقي القائم بذاته اما بالاجاز او بوجه آخر ، فطبيعة الوجود وجود وفردية ايضاً وجود فلزم لشيء واحد وجودان وايضا احد الوجودين ذاته المفروضة انه موجود بذاته الاخر مصادق لصدق طبيعة الوجود لان صحيح كون شيء من طبيعة ، صدق هذه الطبيعة عليه فان مناط كون الشيء بياضاً (مثلاً) ومسياراً صدق البياض المطلق عليه هذا تسوير مطلبه ولا يخفى ان هذا وما بعده يرد على نفسه ايضاً لان الوجود القائم بذاته وجود حقيقي وفرد من مفهوم الوجود المطلق وهذا يتأخر عن التحليل ولو حمل المارض على المحمول بالضميمة تطرق في الموضمين وظاهر ، ان المراد منه الخارج المحمول وسيرينه (قدم) باتم وجهه من قدم

والموجود المطلق الصادق عليه صدقاً عرضياً ، فلا فرق بين الصورتين في ذلك ، فان كان تحليل الانسان الى الوجود الخامس العارض ومهيته ، بناء على أن العارض حصة من مفهوم المطلق ، كان هناك كذلك ، فان العارض له ايضاً حصة عنه .

ومنها أن ما حرره من ان الواجب لامية له اصلاً ان اراد أنه لا ذات له فهو مظهر الطلاق وان اراد ان له ذاتاً ، لكن لانسمى مية بحسب الاصطلاح ، فهو بحث لفظي فان من يقول ان حقيقته ومهيته هو الوجود القائم بذاته ، انما يريد به المعنى الذي يريد به من الذات ، فلا يعني المباحثة الا في اللفظ و انت اداتأملت ادبي تأمل علمت . أن ما ذكره (١) من ارداته موجود خاص كلام خال عن التحصيل لأن ذاته امر خارج عن ادراكها يحمل عليه الموجود بالحمل المرضي ، فلا رجحان له على الممكنات من هذه الحيثية . واما على ما ذكرنا ، فالرجحان ظاهر لأن ذاته وجود خاص هو مبده لا نزاع هذا المفهوم بذاته لانه وجود بذاته وغيره اما يصير كذلك بواسطته ، لتبع . هذا تحصيل تمام ما أورده هذا المورد المعاصر له على كلامه .

القول : يمكن دفع هذه الايرادات على اسلوبنا : اما من الاول فمختار في التردد الذي ذكره أن ذاته (تعالى) عيب الوجود الخامس وكونه فرداً للموجود المطلق لا يستلزم ان يكون موجوداً بالوجودين ولا أن يكون قابلاً للتحليل الى امرين ، وذلك لان موجوديته ليس الا بذاته لا بمروض حصة من هذا المفهوم . كما أن كون هذا الانسان اسماً (٢) لا يقتضي أن يكون فيه انسانتان ، خاصة وعامة ، لان الانسان

(١) يعني ان ما ذكرنا انه يقول بما يقول خصه ، بمجرد الفرض والالزام ، والا فمبحث لا يقول بفرد للوجود كيف يمكنه ان يقول : ان ذاته وجود ، ومبحث يقول : انه يحمل عليه مفهوم الموجود ويتحد به معلوم انه مفهوم اعتباري بدوي . كيف يمكنه ان يقول ان ذاته في مقام ذاته موجود ، فهو عرضي له . ولا يعني ان هذا يرد على نفسه ايضاً كما مر ان الخلاق الوجود عليه (تعالى) بمجرد النسبة لقوله باصالة الماهية ، اذ العينية اما وجود واما ماهية وشيئية الوجود عند اعتبارية هي شيئية الماهية فتدافع بها انكر وكرر على ما مر مراراً .

(٢) اذ الجرمي هو نفس الطبيعة النوعية محصورة بالحوادث المعصية فالجزئية والكلية شيئان اثنان واما نفس الطبيعة المبروسة تارة للكلية وتارة للجزئية فهي واحدة والوجود ايضا واحداً لان الكل الطبيعي ليس بمنزل الوجود من وجوده ، اقاربه فليس له وجود وفرد وجوده .

الخاص (كزيد) هو في ذاته مصداق لمفهوم الإنسان المطلق ، ومعنى تحليل الشيء (١) إلى امرين و مفاده هو ان يحصل منه امران : اعتبار كل منهما و حيثته غير اعتبار الآخر و حيثته ، كتحليل الإنسان الموجود إلى حيثة الانسانية و حيثة الموحودية لا كتحليل وجوده إلى وجوده و مطلق الوجود ، فان كل وجود خاص هو بتقسما يحصل عليه الوجود ، لا بروض شيء آخر و كذا الموجود البحت اذا حمل عليه مفهوم الموجود ، لم يلزم أن يكون هناك شيان متفايران بل ذلك المفهوم ، الفرض منه حكاية ذلك الخاص لا غير .

واما من الثاني فنقول : الفرق بين الواجب الممكن ان الواجب لا تركب فيه من جهتين متفايرتين تفائراً يوجب تكرراً في الموضوع ، اما في الخارج او في الذهن ، بخلاف الممكن . وليس معنى قولنا . لا تركب فيه ، انه ليس يصدق عليه مفهومات و معان كثيرة ، كيف هو منبع جميع الصفات الكمالية بنفس ذاته . فقولنا الواجب (تعالى) غير قابل للتحليل إلى امرين و الممكن قابل له ، معناه أن ذاته (تعالى) لا توجد له حيثة لا تكون تلك الحيثة بعينها حيثة واجب الوجود ، بخلاف الممكن ، فان الإنسان (مثلاً) حيثة كونه اسافاً غير حيثة كونه واجباً و موجوداً ، لان الإنسان من حيث هو انسان ، ليس شيئاً آخر ، اذ قد يتصور اسان غير موجود ، و يتصور موجود غير انسان : فهما اعتباران مختلفان بخلاف كون الواجب هذا الواجب ، و كونه واجباً على الاخلاق ، لان مرجعها إلى واحد حقيقي .

وعن الثالث أن المراد كما حققناه أن الواجب ليس له (غير الهوية الشخصية التي عبر عنها تارة بالوجود الصرف ، وتارة بالموجود البحت او الوجود او الشخص

— آخر ، واما فيما نحن فيه فليس الوجود العام او الموجود العام مراداً بمعنى المحمول بالصفة بل خارج محمول كالهيئة بالنسبة إلى الأحياء العامة — بقية .

(١) محيي — حديث التحليل في البين ليس تمرحاً لجواب الاضراض الثاني هنا لانه محيي ، بل هو التصدي لان ليس هنا وجودان ولو بتحليل العقل كالتحليل في الممكن إلى حيثة مالا يبي عن الوجود فالمع ، وحيثة ما يبي عن المم — من قده .

او الواجب البحث) مية كلية فان المية للشئ هي التي يتصورها الذهن (١) بعد تجريدها عن الوجود والتشخص ، ويرمز لها الكلية والاشراك . وحقيقة الوجود هي عين الهوية الشخصية ، لا يمكن تصورهما ولا يمكن العلم بها الا بنحو الشهود الحضورى . فهذا معنى قولهم « لامية له » وليس هذا مجرد اسطلاح لفظى ، بل تحقيق حكمى وبحث معنوى .

وظهر مما ذكرنا أن القول بأن ذات البارى موحود خاس « كلام محصل لأخبار عليه ، بشرط أن يتطعن قائله ، بأن المراد منه ليس ان ذاته عين هذا المفهوم الكلى او عين فرد من افراده الذاتية ، حتى تكون نسبت (٢) الى ذلك الفرد كنسبة الذاتى الى الذات ، لانك قد علمت ان مفهوم الوجود والموجود كذا مفهوم التشخص والمتشخص والجزئى الحقيقى والهوية وامثالها . ليست لها افراد ذاتية ، كما للاجناس

(١) وبعبارة اخرى : الماهية هي الكلى الطبيعى اعنى الطبيعة المهمة التي تميزها الكلية في موطن ، والتشخص في موطن آخر . وهي امر لا يأتى عن الوجود والعدم وبعبارة ثالثة : الماهية كل محدود بعد جامع مانع وهذه الماهية المأخوذة فيها عبارة عن محدوديتها ، فكل مفهوم يحكى من وجود محدود يحاط به الماهية بخلاف المفهوم الحاكي من غير محدود كمفهوم الوجود وكذا العلم والقدر والحيوة وسائر الذات العليا والاسماء الحسنى الحاكية كلها من الوجود غير المحدود ، لان مرجع الكل الى الوجود فليس كل مفهوم ماهية مطلقة فلم يكن الواجب ذاماهية باعتبار مدك عن المفاهيم عليه . فمطلق عليه الماهية بمعنى ما به الفهم هو هو وبلغة الفرس الماهية : « پاسخ پرستی از گوهرش » - منقده .

(٢) وقد مر مرارا ان نسبة مفهوم الوجود الى الفرد نسبة الذاتى الى الذات وههنا قد نقاهوا ويمكن ان تكون الكافة لتشثيل واما ان كانت للتعبير فالتوفيق بأن الاثبات والنفي كليهما صحيحان كل من وجه . اما الاثبات فباعتبار ان هذا المفهوم حكاية من نفس الحقيقة والفرد ، كالتفانى لا كالترسى الحاكي عن الضميمة واما النفي فباعتبار ما سبق في السطر الاول ان حقيقة الوجود لا تحصل في الذهن والا ، يلزم الاقلاب وليس لاهامية محفوظة في تفانى الذهن و البادج فلهذا المفهوم المشترك ليس مقوما للفرد ، والذاتى محفوظ في النقطة فلهذا فلهذه الفرد ايساى : الفرد بهذا النحو اعنى الذاتى لا الرضى ومن هنا قد يصحح الصنف (قده) بأن الوجود محمول ثان ، مع القول بامالته وان له متوقفا محيطا بسيطا وذلك لعدم وجود انجبة الحركة بين هذا العنوان ومثونه - منقده .

والانواع ، وانما هي عنوانات ذهنية وحكايات لاحاد وافراد لا وجود لها في الذهن ، حتى يحرصها العموم والاشتراك ، لكن لما كان مفهوم الوجود والموجود قد يصدق على امور خارجية بالذات بلا اعتبار قيد آخر ، وقد يصدق على امور اخرى بالذات بل بواسطة قيد آخر . يقال للقسم الاول : انه وجود وموجود بذاته ، و يقال للقسم الثاني انه موجود لابذاته ، بل بالعرض . ولما كانت الوجودات الخاصة مشتركة في هذا المفهوم الاتزاعي العقلي الذي يكون حكاية عنها ، فلا بد ان يكون للجميع اتفاق في سنخ الوجود الحقيقي ، و لا بد مع ذلك من امتياز بينها ، اما بالكمال و النقص والفنى والفقرا والتقدم والتأخر ، او بادصاف زائدة (١) وبذلك ينوسل الى تنوع تعدد الواجب بالذات . فبهذا يمكن دفع الاعتراضات عن كلام هذا السيد العظيم لو ساعدنا في ان معنى كونه (تعالى) موجوداً بحثاً هو ما قررنا ، لكن بعض كلماته وآثاره ينافي ذلك .

ولهذا قد تصدى ولده السيد موسى الميرزا القاسمي وهو غياث اعظم السادات والعلماء ، المنصور المؤيد من عالم الملكوت ، لدفع هذه الاعتراضات بنحو آخر فقال : « اما الاول ، فجوابه أنا اختار انه يعنى مفهوم الموجود ، وكيف لا يكون عينه ؟ وهو معمول عليه والعمل هو الحكم باتحاد الطرفين كما أن كل ممكن موجود عين ذلك المفهوم ولا يلزم (٢) من ذلك كون ذلك المفهوم مية شيء منها . وأما قوله : « هذا المفهوم امر

(١) هي الماهيات الاسكانية لانها عوارض الوجودات - منقده

(٢) كيف لا يلزم ؟ وقد انكرتم قيام الفرد الخارجى او الفنى من الوجود بالماهية حتى

يكون ذلك الفرد ما به الاتحاد وملاكه في حمل الموجود على الماهية ، فيكون الفصل اولياتها

وملاكه الاتحاد بحسب المفهوم ، ويمكن ان يقال : مرادها أن الواجب او الممكن عين منشأ

اتزاع مفهوم الموجود وهو ملاك الحمل الان الواجب (تعالى) ذاته بذاته ولذاته منشأ اتزاع

هذا المفهوم ، والماهية الممكنة وان كانت نفسها منشأ اتزاعه بلاحيثية تقييدها انضمامية او

اعتبارية اذ لا فرد للوجود منحصرا - الا انها منشأ الاتزاع بحيثية تمليلية مكتسبة من الجاهل

بهذا الصدور او الاشتاب او الارتباط او ما شئت فسمه ، ولكن هذا المفهوم وان كان عرضيا الا انه

يحكى عن نفس منشأ الاتزاع لاعن ضمنية فيه كما على المنهج المنصور ، فكان حيثية منشأ

الاتزاع للواجب والممكن عينية هذا المفهوم المقترح هنا غاية ما يمكن ان يقال من قبلها .

ولكن استعلم ان تلك الحيثية هي الوجود اذ الوجود باعتبار وجهته الى الجاهل هو -

اعتباري، فظاهر العناد ، فان كون الموجود موجوداً ، ضروري ، الا ترى ان القوم ذهبوا الى ان موضوع العلم الالهي هو الموجود المطلق ، ثم حكموا أن وجود موضوعه عني عن الاثبات لانه بين الثبوت فظهر ان الواجب عين مفهوم الموجود بحسب الخارج فان مفهوم الموجود موجود في الخارج بافراده ، وهو بحسب هذا النحو من الوجود يجوز أن يكون عين الواجب وقوله: «ورد عليه أن موجوديته بذاته الى آخره غير مسلم وتحقيقه (على ما قرره (اي السيد المذكور) في حواشي التجريد) يقتضي تمهيد مقدمة هي: ان العوارض المحمولة على الشيء موافقة عين ذلك الشيء ومنعده معه في الخارج ومغاير له ذائد عليه في الذهن ، فان مثل من ذلك الشيء من حيث هو في الخارج هل هو عين العارض او غيره فالجواب أنه عينه . وان مثل عنه من حيث انه في الذهن ، فالجواب أنه غيره . فالاتحاد بينهما في الوجود الخارج والنعائر في الوجود الذهني لا خفاء في أن النسبة بينهما لا يكون حيث يكونان منعدين وانما يتصور حيث هما متغايران ، ولا في ان ما لا يكون له جهة التغاير بأن لا يكون له الوجود الذهني لا يكون له نسبة الى العارض المذكور»

واذا تمهد هذا فنقول . اذا لم يكن للذات الذي هو واجب الوجود وجود ذهني ، لم يكن له مع مفهوم الموجود جهة التغاير ، فلا يكون بينه وبين مفهوم الموجود نسبة ، حتى يستقيم أن يقال : مقتضى هذه النسبة ذاته او شيء آخر بخلاف الممكن وبهذا يظهر الفرق بينه وبين الممكن ويندفع ايراد الثاني ، ويسقط الترديدات البعيدة التي يمجها الطبيعة السليمة . والحاصل أن الممكن يمكن أن يحصل لذاته وجود ذهني يتكرر بحسه وذلك في الواجب لذاته ممثلاً . والجواب عن الثالث أن المية (وهي حواب ماهو) عبارة عن الذات المجردة عن العوارض في اعتبار العقل ، فاذا تجردت عنها عند العقل تميز احدهما عن الاخر صفة ، وحيث يجد الذات في نفسها عبارة عن

—الابجاد ، وينوره اتحاد عدد حروفها وهو خمسة عشر فلو كانت الماهية فيها محسولة ومنفصلة لاقتزاع مفهوم الموجود لكات عنقائه، ولو قطع النظر من الانتساب الى الجاهل — واذ ليس كذلك مثلاً واتفاقاً — فمابه التفاوت هو الاصل في التحقق وفي المحسولة وفي المشابة للاقتراع وتظهر بما عن تسميته بالوجود ولا كلام لزام لتسميه — برقاء

الموادس المحمولة ، و في نفس الامر مخلوطة متحدة بها ، فيطلب سبباً في ذلك ، ويستند لامحالة الى امر ما هو اما الذات واما غيرها ، ولما لم يجر استناد مفهوم الموجود الى الذات لان الشيء مالم يوجد لم يوجد فتحكموا بأن كل ذي مهية معلول انتهى .
اقول : فيما ذكره وجوه من الخلط واللفظ :

الاول ان ما ذكره من ان مفهوم الموجود موجود لانه محمول عليه ، مخالطة شأت من سوء اعتبار نحوى الحمل (١) والخلط بين الحمل الذاتي الاولى والحمل الشايح المتعارف فان كل مفهوم يحمل على نفسه بالمعنى الاول ، وكثير من المفاهيم غير محمولة على نفسها بالمعنى الثاني فلم يلزم من كون مفهوم الموجود نفس معناه ان يكون فردا لنفسه حتى يكون موجوداً في الخارج .

الثاني ان قول الحكماء ان موضوع العلم الكلى (٢) هو الموجود المطلق

(١) ليس المراد سوء اعتبار الحمل ، ماهو المطلق في ذهن المخالطة فان سوء اعتبار الحمل (الذي هو احد المخالطات الثلاث عفرة) أنه يؤخذ مع موضوع القضية مالمس منه نحو زيدا الكاتب انسان ، اولم يؤخذ معه ماهو منه من الشروط والقيود كان يؤخذ لغير الموجود ثابتا لغير موجود مطلقا كالحركة والزمان ، وغير الموجود محسوسا لغير موجود مطلقا . فهذه المخالطة ما ينطبق اللطفيه باللفظ بان يكون مختلف الدلالة ، فيقع الاشتباه بين ما هو المقصود وغيره من حيث الاشتراك والتعابه و المجاز المرسل والاستدارة ونحوهما ، ويسمى الجميع بالاشتراك اللفظي - رحمه .

(٢) قد ذكرنا (في المملكات على السفر الاول) ان الموضوع حقيقة الوجود المطلق و هو حقيقة الوجود اللايعرط والمراد بالاطلاق واللايعرطية، السعة الوجودية والاحاطة العقبية لا المفهومية ، وادامقوا الموضوع على هذا المفهوم لم يريدوا نفس هذا المفهوم الكلى كما قال (قدم) بل المفهوم من حيث التحقق في الفرد ، والعنوان من حيث السراية الى المتنوكما في الطبايع الموضوعة في المصنوع ، فالمخالطة في قوله مفهوم الموجود المطلق موضوع العلم الكلى من باب سوء اعتبار الحمل المطلق . اذالم يؤخذ مع هذا المفهوم ماهو شرط الحكم بالموضوعية لهذا العلم اعنى قولنا : من حيث العنوانية وكونه ماري بالحكم الى الحقيقة النورية ، ويمكن ان يكون اللفظ في الاول والثاني من باب اخذ ما بالمرض مكان ما بالذات فان هذا المفهوم مرضي لتلك الحقيقة النورية كما مر غير مرة - رحمه

لم يريدوا به نفس هذا المفهوم الكلي ، بل انما ارادوا به الموجود بما هو موجود في نفس الامر ، من غير تخصيص بطبيعة خاصة او بكمية فان الانسان كما يصدق عليه انه موجود حساني طبيعي كذا يصدق عليه انه موجود مطلق ، لا بقيد الاطلاق ولا بقيد التخصيص ايضاً ، فالبحت عن الشيء بما هو مصداق للموجود المطلق حرى بأن يذكر في الفلسفة الاولى ، والذي هو مستغن عن الاثبات (لانه يدين الثبوت) هو فرد الموجود المطلق بما هو فرد له مطلقاً لما يشاهد من الموجودات ، لانفس هذا المفهوم الكلي الذي لا يوجد الا في الذهن .

الثالث ان الذي تصوره وصوره في الفرق بين الواجب لذاته والممكن لذاته مما لا تمويل عليه ، فان كوندات الباري محالاً يمكن تعقله ولاله وجود ذهني ، منى على انه عين الوجود البحت لان كونه (١) كذلك يبنى على كونه غير متعقل .

وايضاً يمكن في كون الشيء قابلاً للتحليل كونه بحيث لو حصل في العقل كان للعقل ان يحلله وان يمنع حصوله في العقل ، فابن الفرق بين الواجب والممكن في كون الموجود المطلق عين احدهما وذائداً على الآخر ليس كما تصوره بل الحق في الفرق بينهما ان يقال : ان الممكن قابل للتحليل الى حيثيتين : حيثية كونه موجوداً وحيثية كونه امراً آخر يخالف الموجودية ؛ بخلاف الواجب فان جميع حيثياته هي عينها حيثية الموجود البحت اد لاجبة نقص فيه ، وكل ممكن يوجد فيه جهة نقص اوجهات نقائص ، هي غير جهة الوجود والوجوب ، مثلاً تلك ليس محض الوجود اذ حيثية كونه ناقص الوجود مفترقاً الى مكان اوحيز محتاجاً الى سبب و محرك وكذا حيثية حمل كثير من السلوب والاعداد فيه التي بازاء الكمالات والملكات ليست بعينها حيثية كونه موجوداً . واما الواجب فهو محض حقيقة الوجود الخاص الذي يحمل عليه هذا الضوان وكثير من العوائد الكمالية التي مصداقها كلها حيثية الوجود الخاص وموجوديته بنفس هويته العينية لا بذلك المفهوم المطلق فهو موجود بنفسه

(١) فهذه المناظرة من باب ايهام الانعكاس وفي قوله (قده) هو ايضاً يمكن في كون الشيء قابلاً للتحليل ابداء الفلظ من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ايضاً ، من حيث اخذ المناظرة المستولة بالفعل للمطلع موضوع الحكم ، وليس منه شيء .

سواء حمل عليه الموحود المطلق ام لا. لكن يلزم ان يكون ذاته بذاته بحيث يكون في نفسه مصداقاً لهذا المفهوم وصدقه على ذاته لا يوجب ان يوجد فيه حيثان متعايرتان فان كونه هذا الموحود و كونه موحوداً مطلقاً ، واحد ، لا فرق الا بالتميز والابهام كما ان كون ربه هذا الموحود و كونه موحوداً لا يمينه لا يوجب التركيب فيه والذي يوجب ذلك فيه كونه موحوداً و كونه قابلاً للعدم والنقص والشر و كذا كونه بالعمل اسافاً و كونه بالقوة كاتباً او عالماً يوجب التكرار في ذاته. والحكما انما حكموا به كون كل ذي صفة معلولاً لان حثية المية والامكان يخالف حثية الفعلية والوجود بها الحثية الاولى يستدعي علة و يفتقر اليها و بالحثية الثانية قد يستغنى عنها كما في الوجود لذاته حل ذكره .

تذليل وتسجيل: وبالحملة فالتقول بأن ذاته (تعالى) هو الموجود بالبحث صحيح. اذا اريد به حقيقة الوجود فان للوجود حقيقة وهو بنفسه موجود و غيره به موجود كما ان للبياض حقيقة وهو بنفسه ابيض وغيره به ابيض وأما اذا اريد بالموجود او الوجود نفس هذا المفهوم والحكاية دون المحكي عنه بهما فلا شك في بطلانه. فان قلت : كيف يكون ذات الباري عين حقيقة الوجود والوجود بديهي التصور (١) وذات الباري مجهول الكنه .

قلت قد مر سابقاً ان شدة الظهور وتأكد الوجود هناك مع قصور قوة الادراك وضع الوجود فيها سارا منشئ لاحتجابه (تعالى) عنا ، و الا فذاته (تعالى) في غاية الاشراق والامارة فان رجعت وقلت ان كان ذات الباري نفس الوجود فلا يخلو اما ان يكون الوجود حقيقة الذات كما هو المتأد او يكون صادقاً عليها صدقاً عرضياً كما يصدق عليه مفهوم الشيء. وعلى الاول اما ان يكون المراد به هذا المعنى العام المديهي التصور امنتزع من الموحودات او معنى آخر والاوّل ظاهر المساد والثاني يقتضي ان يكون حقيقته غير ما يهم من لفظ الوجود كسائر المصنفات غير انك سميت تلك الحقيقة

(١) اي - مفهومه مديهي ، و حقيقته عين الظهور و الاظهار ، فان البداهة من

المفولات الثابتة المنطقية ومرسماً في اوائل المعر الاول في بحث في الماهية من الواجب (تعالى) - سقته .

بالوجود ، كما اذا سمى انسان بالوجود ، ومن البين انه لا اثر لهذه التسمية في الاحكام وان هذا القسم راجع الى ان الواجب ليس الوجود الذي الكلام فيه ، ويلزم ان يكون الواجب دامية ، وقدر ان كل ذى مية معلول ، وعلى الثاني ، وهو ان يصدق عليه صدقاً عرضياً - فلا يخفى ان ذلك لا يفني عن السبب بل لا يستدعي ان يكون موجوداً ، ولذلك ذهب جمهور المتأخرين من الحكماء الى ان الوجود معدوم

اقول : منشأ هذا الاشكال ، الذهول عن حقيقة الوجود و آحاد و اعداد ، وعن معنى هرزية المفهوم العام الاتزامى للهويات الوجودية فان كون هذا العام المشترك هرزياً ، ليس معناه ان للمعرض موجودية وللمعارض موجودية اخرى ، كالمشي بالقياس الى الحيوان والفاكهة بالقياس الى الانسان بل هذا المفهوم عنوان وحكاية للوجودات العينية ونسبته اليها نسبة الاساية الى الانسان والحيوانية الى الحيوان فكما ان مفهوم الاساية صح ان يقال انها عين الانسان لا نهار آء لملاحظته وحكاية عن مهيته ، و صح ان يقال : انها غيره لانها امر نسبي والانسان مية جوهرية .

وبسبب جملة الوجود ليس كالامكان حتى لا يكون باذائه شيء يكون المعنى المصدى حكاية عنه ، بل كالسواد (١) الذي قد يراد به نفس المعنى النسبي اعنى الاسودية ، وقد يراد ما يكون به الشيء اسود ، اعنى الكيفية المخصوصة ، فكما ان السواد اذا فرض قيامه بذاته صح ان يقال ذاته عين الاسودية واذا فرض جسم متصف به لم يجز ان يقال : ان ذاته عين الاسودية مع ان هذا الامر العام لكونه اعتباراً ذهنيّاً زائد على الجميع . اذا قلنا : هذا قلنا في الجواب ان يختار في الترديد الاول الشق الاول ، وهو ان الوجود حقيقة الذات ، قولك في الترديد الثاني : اما ان يكون ذلك الوجود ما يفهم من

(١) انما مثل للحقيقة البسطة النورية بالسواد و لم يمثل بالنور المرص او البيضاء (مثلاً) مع انها أنسب ، للاشارة الى تلاش التبهات ومحوش الاحبار في تلك الحقيقة وقوله (عليه السلام) «الفرسواد الوجه في الدارين» و«عليكم بالسواد الاعظم» يشير الى هذا ، و ايضا السواد يناسب الظلمة وهي الظلمات عين الحياة ، ان الله خلق الخلق في ظلمة ثم دس عليهم من نورهم - منقده .

لفظ الوجود الى آخره قلنا: تختار منه ما يباذاء ما يفهم من هذا اللفظ اعنى حقيقة الوجود الخارجى الذى هذا المفهوم اليدى حكاية عنه فان للوجود حقيقة عندنا فى كل موجود كما ان للسواد حقيقة فى كل اسود ، لكن فى بعض الموجودات مخلوط بالتقاص والاعدام وفى بعضها ليس كذلك و كما ان السوادات متفاوتة فى السوادية ، بعضها أقوى وأشد وبعضها أضعف وأنقص ، كذلك الموجودات بل الوجودات متفاوتة فى الموجودية كمالاتها وتنقصا .

ولنا ايضا ان نتنا رالشق الثانى من شقى الترديد الاول الا ان هذا المفهوم الكلى وان كان عرضياً بمعنى أنه ليس بحسب كونه مفهوماً عنوايياً للوجود فى الخارج حتى يكون مبنياً لشيء لكنه حكاية عن نفس حقيقة الوجود القائم بذاته وصادق عليه بحيث يكون منشأ صدقه ومصداق حمله عليها نفس تلك الحقيقة لاشيء آخر يقوم به كسائر المراتبات فى صدقها على الاشياء فصدق هذا المفهوم على الوجود الخاص يشبه صدق الذاتيات من هذه الجهة فعلى هذا لا يرد علينا قولك: فصدق الوجود عليه لا يفتى عن السبب لانه انما لم يكن يفتى عن السبب لو كان موجودينه بسبب عروض هذا المعنى او قيام حصة من الوجود وليس كذلك بل ذلك الوجود الخاص بذاته موجود ، كما أنه بذاته وجود ، سواء حمل عليه مفهوم الوجود او الوجود اولم يعمل والذى ذهب جمهور الحكماء الى انه معدوم ليس هو الوجودات الخاصة بل هذا الامر العام الفهمى الذى يصدق على الانيات والخصوصيات الوجودية.

الفصل (٨)

فى ان واجب الوجود لا شريك له فى الالهية وان الله العالم واحد

البراهين الماضية (١) دلت على ان واجب الوجود بالذات واحد لا شريك له فى

(١) اعلم ان ههنا مقامات ثلثة : مقام توحيد الوجوب ومقام توحيد الوجود الحقيقى و

مقام توحيد الالهية والمطية اما توحيد الوجوب فالبراهين الماضية دلت عليه . واما توحيد

الوجود الحقيقى . وهو التوحيد الخاص . فيجىء فى فصل مقفوف فى ان واجب الوجود كل

الوجودات بنحو اعلى وقد مر من المحقق والدواني بزمه . واما توحيد الاله والخالق فقد ذكره

وجوب الوجود والان نريد ان نرين : أن العالم واحد لا شريك له فى الالوية. انه مجرد وحدة الواجب بالذات لا يوجب فى لول النظر كون الاله واحدا

لنقول لما تبين ان واجب الوجود واحد و كل ما سواه ممكن بذاته ووجوداتها متمثلة به ، وبه صار واجبا وموجودا فوجوب استناد كل الموجودات (١) وارتفاعها اليه يلزم أن يكون وجودات الامور كلها مستفادة من امر واحد هو الواجب الوجود لذاته فالاشياء كلها محدثة عنه ونسبته الى ما سواه نسبة ضوء الشمس (لو كان قائما) (٢)

ههنا ، اذ توحيد الواجب لا يستلزمه ، كما على قاعدة خلق الاعمال على رأى المعتزلة حيث قالوا بالقدر المستقل للمبادى ، وكما اذا قيل ان الواجب (تعالى) خلق المثل الاول ونفس الامر الهى فهو بالاستقلال يكون ملة لما يمدون لكن ليس هنا منصب الحكماء ، حاشا هم من ذلك اذ لا يؤثرى الوجود الا الله عندهم ، و المبادئ المفارقة والمقارنة - من القول و النفس و الطوائف - وسائط جوده و وسائل سببه (١) ولا يسلط الوجود الا ما هو برىء و عرى مسا بالقوة - من قده .

(١) والحاصل : ان النفس ما لم يوجد لم يوجد الوجود حدودا وبقاء منه (تعالى) والايحاء تبع الوجود - من قده .

(٢) بل لو كان مضمين الاعراض لضاف ذلك ، وبالحقيقة لانسب له (تعالى) الى الاشياء واسما الاشياء منتسبات اليه . و بين نور الحق ونور النفس فروق كثيرة غير التهام بالذات وعدم التهام بالذات : ومنها ان نور النفس انبسط على الطوح والسمرات ونور الوجود وسع كل شئ من المحسوسات المحسوسات المتغيرات والموهومات والمقولات وما وراء المحسوس والمقول ومنها ان نور النفس انبسط على ظواهر المستنيرات دون اصنافها ونور الوجود الذى هو طهه الممدود نفذ فى بواطن المستنيرات بحسب القاطع فى نفسه ومنها ان نور النفس لا هو نور وانوار شمس الحقيقة كلها مثلاء ، شاعرون ، احياء ، فاعلون ، فان من انواره الانوار القاهرة على الطبقة الطولية والطبقة المتكافئة المرصية والانوار الاسهبية العلوية والسفلية ، بل الوجود بهر اشعه من الحيوية والعلم وغيرهما من الكمالات ، ومن انواره نفس العلم الذى هو ظاهر بالذات لكونه مدعى التمرد ومظهر للنير الذى هو حقائق الاشياء ماهياتها وعلوياتها ولباتها ولكونه نورا قال (عليه السلام) : العلم نور يقذفه الله فى قلب من يشاء و هو فى شيخ الاشراف ، العلم : يكون النفس نورا لنفسه وكونه نورا لغيره ومنها ان نور النفس له اقوال ، وله ثان فى الوجود ، ونور شمس الحقيقة ليس له اقوال ولا ثان لكونه واحدا بالوحدة المحقق من قده .

بذاته) الى الاجسام المستصية منه المظلمة بحسب دواتها ، فانه بذاته مصبى عو بسبه يصىء كل شىء وانت اذا شاهدت اشراق الشمس على موضع وانارت به سورها ، ثم حصول نور آخر من ذلك النور حكمت بان النور الثانى من الشمس واسندته اليها وكذا الثالث والرابع وهكذا الى اضواء الانوار فعلى هذا المنوال وحدوات الاشياء لمتفاوتة فى القرب والبعد من الواحد الحق ، فالكل من عند الله

طريق آخر اشير اليه فى الكتاب الالهي ملكه معلم لمشائير ارسطاء طاليس وهو الاستدلال بوحدة العالم على وحدة الاله تقريره : انه قد برهن على امتناع وجود عالم آخر غير هذا العالم بجميع اجزائه سواء كانت فيه سموات وارضون واسطقسات موافقة لما فى هذا العالم بالنوع ، اولا ، بان يقال : لو فرض عالم آخر لكان شكله الطبيعى هو الكرة والكرتان اذا لم يكن احدهما محيطة بالآخرى لزم الحلاء بينهما والخلاء ممتنع كما مر فالمول بوجود عالم آخر مبائن لهذا العالم محال ايضا فهذا هو البيان المجمل لامتناع وجود عالمين .

واما البيان المختص بواحد واحد من الاحتمالين المذكورين على التخصيص فلنشرايه . أما على الاحتمال الاول وهو ان يكونا متبائنين فى الاجزاء و يكون كل منهما كالاخر فى السماء والارض وغيرهما . فما نقل عن دارسطاليس ، من انه اذا كانت اسطقسات العوالم الكثيرة و مساواته غير متخالفة فى الطبيعة والاشياء المتفقة فى الطبيعة متفقة فى الاحياز والحركات والجهات التى يتحرك اليها ، فالاسطقسات فى العوالم الكثيرة متفقة (١) فى المواضع ، مختلفة فوق واحدة فى ساكنة بالقصر ، والذى بالقصر بعد الذى بالطبع بالذات ، فلم تأت بها كانت مجتمعة متأحدة ثم افرقت بعد ذلك ، فهى اذن متبائنة (٢) ابدأ وليست بمتبائلة ابدأ وهذا خلف .

(١) «متفقة» حال ، و «فى المواضع» متعلقه بمختلفة اى . حال كونها متفقة فى الطبيعة ،

مختلفة فى الامكنة . حقه .

(٢) اى : متفارقة على وضع التعدد وليست بمتبائلة ابدأ اى . لا بد ان لا تبهر متفارقة بعد ما كانت متصلة بالطبع اذ يلزم الخلاء فى العالم الذى خرجت تلك منه وفى العالم الذى دخلت فيه وكذا يلزم الخرق والالتيام فى افلاكهما وكما يلزم حركة الثقال الى المحيط ، والكل باطل . حقه .

وايضاً الذى بالقصر من الضرورة ان يزول ويعود الى ما كان اولاً عليه (١)
بالدات ، فنلك العوالم ستجمع ثانية فى مجتمعة وغير مجتمعة ابداً ، انتهى كلامه
فان قبل ان الارمين مثلاً وان كانت كثيرة بالعدد الا انها مشتركة فى الارضية ،
وامكنها ايضاً مشتركة فى كونها وسط الكل فالارض المطلقة تقتضى الوسط المطلق
والارض المبيئة تقتضى الوسط المعبين من العالم المعبين .

فيقال فى دفعه: ان الاجسام الكثيرة بالعدد المتعدة بالنوع والحقيقة ، و ان
لم يشك أن امكنها كثيرة بالعدد ، لكن يجب ان يكون كثرة امكنها على نحو ، لو
اجتمع كل الاجسام متمكناً واحداً ، يصير تلك الامكنة مكاناً واحداً ، مع أن ذلك

(١) الاول كان باعتبار بدوها وفانحتها والثانى باعتبار عودها وغائبتها ، بل هذا غير
مختص بالاسطوانات بدليل قوله فنلك العوالم فلم يكن محذور تمددساواتها مسكوتاً عن كلام
المعلم ، فنقول ، معنى الكلام ان تمدد افراد نوع واحد بالقصر ، فوجود شمسين او قمرين او فلانكى
شمسين (مثلاً) بالقصر فى الملكيات فنلا من دوامه وكذا وجود كرتى نار مثلاً
فى عالمين فلو كان التمدد والانفعال فى تلك العوالم دائماً لزم القصر دائماً وهو باطل
كما نقرر فى محله ، فلابد ان يزول ويعود الى الاممال فى مجتمعة لذلك ، وغير مجتمعة
لاستلزامه الحركة المستتمة فى الافلاك ، والمعدودات الثلاثة المذكورة فى الاسطوانات ، وأما
بعد افراد نوع واحد فى عالمنا هذا ، فليس من باب القصر الدائم لان كل واحد من الافخاص
غير دائم والنوع لا وجود له الا فى ضمن العنصر فليس واحداً بالعدد دائماً بل نوع القصر دائماً .
ثم ان هذا ، أى عدم قبول الافلاك القصر والفلك هو الدليل على انصار نوعها فى شخصها
وكذا الفلكيات .

ان قلت : لم لا يجوز التمدد للأفرادى لكل نوع هناك بلاك وقصر بان يكون منطوقاً على
التمدد من اول الأمر لا التمدد بعد الاتحاد .

قلت : لا يمكن ذلك لان الاجراء المفروضة فى كل واحد متعاجة ، ومتعاجة ايضاً للكل
وحكم الامثال فيها يجوز فيها لا يجوز واحد . فلو كان الفردان (مثلاً) من نوع ، منطوقين على
الاضمال كانت الاجراء المفروضة فى كل واحد ايضاً متصلة ، بل يلزم الكثرة بالوحدة ، وقد بين
تطير ذلك فى ابطال منعب وذيتراطيس منى قده .

محال بالضرورة ، إذ اختلاف الامكنة ضرورى (١) و أما الاجتماع المذكور فمما لا مابع عنه (٢) فى طبيعة تلك الأجسام. لوحدتها فرضاً ، ادلواقنضت طبيعتها الاقتراق والتباين لما وحدوا احد متصل منها وهذا خلف. واما الوجه الذى يختص بالاحتمال الثانى ، فما اشار اليه الشيخ الرئيس ، فى بعض رسائله بقوله : «ويمكن أن يكون (٣) جسم مخالفاً لهذه الأجسام فى الحركات و الكيفيات أما الحركات فهى بالقسمة العقلية الضرورية ، اما مستقيمة واما مستديرة ، والمستقيمة اما من المركز الى المحيط ، او من المحيط الى المركز ، واما مارة على المركز بالاستقامة ، وهى الاخذة من الطرفين (٤) او غير آخذة منهما بل على محاذاتهما ، لكن الذى بالطبع من المستقيم لا يحور أن يكون الا من نهايات الى نهايات متضادة بالطبع لا بالاصافة وبيان ذلك فى كتاب «ارسطاطليس» خاصة فى المقالة الخامسة من الكتاب الموسوم «بالسماع الطبيعى» وتفسير المعبرين فمن هذا يعلم ، ان الحركات الطبيعية فى جميع الاجسام ، اما من المركز ، واوليه بالدليل العقلى ، واما الكيفيات المحسوسة فلا يمكن أن يكون فوق

(١) ودائى ، والدائى لا يختلف ولا يتغير ، ايضا لو اتسكت تلك الامكنة لزم جوار الحركة الالهية على المكان فيلزم ان يكون للمكان مكان ، وبما لا ينقل ضرورية الوسط طرفاً من طرفه .
(٢) أى : له الامكان الذاتى وان لم يكسره الامكان الوقومى ادياً بآه طباع المخارج و اوضاع الكون التى فرضها الجسم للزوم الحرق والالتيام والملاء وغير ذلك من مرقده .

(٣) استدلل بعدم حركة اخرى وكيفية اخرى على عدم عالم جسمانى آخر مخالفاً بالطبع ان قلت بمخالف الآثار يدل على مخالف مبادئ الآثار واما انهما فللايدل على اتحادهما قوما كالحرارة اللازمة للنار والنسب والحركة والشمس وهى متباينة نوعاً . قلت عموم الم لازم بحسب الجليل من النظر واما بحسب النظر المتحقق فالحرارة اللازمة للنار متباينة للحرارة اللازمة للبرق . ان قلت ما تقول فى الروحية اللازمة للبرق والثابتة وغيرهما وهى انواع متباينة للروحية واحدة او متباينة قلت الروحية لازم الماهية ، و كل لازم الماهية اعتبارى على ما حقق فى موضعه فليس لها فى تلك الاعداد ما يحادها والامور الاعتراضية فى التماثل والتباين قاسمة للاشياء المنتزعة من حها وابتدا قدس ان المفهوم الواحد لا ينتزع من الامور المتخالفة بساى متخالفة من مرقده .
(٤) قسم المستقيمة اولا قسمة ثلاثية ثم عدل وقسمها قسمة ثنائية دائمة بين النسي والاشياء من مرقده .

تسعة عشر (١) وقدينه الفيلسوف في المقالة الثانية من كتاب النفس وشرح المفسرون، «كناء مطيوس» و«الاسكندر» ولولا مخافة التلويل لبسط القول فيه، لكنني أخوض في طرف يسير منه

فأقول: الطبيعة ما لم توف على النوع الاتم شرائط النوع الانقصر الأول بكماله لم تدخله في النوع الثاني (٢) والمرتبة الثانية مثال ذلك. أن ذات النوع الآخر هو الجسمانية، عالم تعطى الطبيعة جميع خصائص الكيفيات الجسمانية الموجودة في الأجسام، بما هي أجسام. لم تخط به إلى النوع الثاني الأشرف بالإضافة وهو النبات، وما لم تحصل جميع خصائص النباتية كالقوة الغذائية والنامية والمولدة في النوع الآخر - لم تجاوره إلى النوع الثاني كمرتبة الحيوانية، ومرتبة الحيوانية مشتملة على الحس والحركة مع سائر القوى النباتية والجسمانية. فمالم يحصل للنوع الآخر الأدنى الأول، جميع الحواس المدركة لجميع المحسوسات، فمن الواجب أيضاً أن لا يتعدى الطبيعة بالنوع الحيواني إلى النوع الطبقى، ولكن الطبيعة قد حصلت في المواليد جوهرأ مطلقاً فمن الضرورة أوفت جميع القوى الحسية بكمالها، فاتبعت إفادة القوة النطقية فأذن كان للنوع الناطق جميع القوى المدركة للمحسوسات. فأذن النوع الناطق يدرك جميع المحسوسات التي أدركها كل حيوان فأذن لا محسوس (٣) ما خلا ما

(١) تسع منها العلوم البسيطة التسعة المشهورة، وأربع منها الكيفيات الفعلية والإنشائية، وثلاث منها المسومات والبسرات والمشومات، وثلاث منها المحسوسات بالمرس وذكر أدائل العلوم بالانفصال أولى أذالها مفروض كدبانوية عالم العناصر كما إلى العقل الفعال معروض كدحائية هذا العالم عندهم ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم وما يطم جنود ربك إلا هو من قده.

(٢) أدلوا دخلته فيه بدون التوفية لزم الطفرة في الحركة الكيفية عنده الشيخ، وهي الحركة الجوهرية عند المصنف (قده) والضرورة قضت بطلانها فيها كما في الحركة الابنية وهذا هو قاعدة «امكان الاحس» التي موضع استعمالها السلسلة السودية وقد قال المصنف (قده) في موضع آخر قدوسناها بأراء قاعدة «امكان الاشرف» التي موضع استعمالها السلسلة الترولية فتضمن من قده (٣) ادلاحي ما حلما استوفى للجوهر الناطق والمعاصر والمحسوس متصافاً بالمتصافات متكافئاً من قده.

يذكره المعلق فاذن لا كيفيات ما خلاسته عشر المحسوسة بالذات و الثلاثة المحسوسة بالعرض (١) كالحركة والسكون والشكل فاذن لا جسم يكيف بكيفية ما خلا هذه المحدودة فاذن لا عالم متخالف لهذا العالم بكيفيات محسوسة فاذن ان فرضت عوالم متعددة فهي متفقة بالطبع كثيرة بالعدد ، انتهى كلامه .

فاذا بطل تعدد العالم سواء كان التعدد بالطبع ، او بالشخص فقد ثبت أن العالم واحد شخصي . فحيث تقول تشخص العالم تشخص طبيعي اي له وحدة طبيعية لا انما تأليفية وذلك (٢) لتحقيق التلازم بين اجزائه الاولى فان بين الاجسام العظام التي

(١) المحسوسات بالعرض كثيرة كالكلم والاضافة وغيرهما كما في سفر النفس وقد خصها بالعبارة لكونها اكثر تناولا وأصح وجوداً بالنسبة الى البعض كالاضافة والعدد . واما الجسم التعليمي فمحدود من ناحية الجسم المكيف ، واما الاطراف فسطوية في الشكل . ثم ان ذكر الحركة والسكون بعد ذكر الحركة وانقسامها تنسيقاً والمكون عددها من موضع قابل . اما باعتبار تعدد الكيفيات من غير نظر الى النفي والاثبات واما باعتبار كونها كينيتين ههنا وهناك كان باعتبار ذاتهما . واما من باب ذكر العام لأجزاء الواحد الذي به الخاص اذ العام منه مطلق ومنه استمراري ومنه اجرائي ومنه معددي كس قد .

(٢) اراد (قده) ان يثبت تشخص العالم على وجه يوافق كل مشرب وقد علم كل اناس مشربهم ، والافات تعلم ان ههنا أهجاً أوثق وأشرف . ومشارب اعذب والطف على مذاق (قده) تدل على ارتباط الارتباط والاتصاف فان اجزاء العالم في مقام وجودها والوجود ما به الاعتبار فيهما ما به الاشتراك وحيثية ذات الوحدة والتعخص . تتأخذاً حداً حقيقياً وتنعخص بعضها ههنا وبعضها في تلك فصول انواع العالم بالنسبة الى النسل الأخير للنوع الأخير الانساني ما خود ولا يفرط الاجناس وجميع الصور بالنسبة الى الصورة الأخيرة الانسانية الكاملة العقلية الفعلية مراداً حوده بفرط لا فالكلم بهجات في صراط الانسان الكامل وشيئة القي . بالسورة ولا سيما صورة الصور التي هي مواد هذا الاعتبار . واليهيم لاجود له الا بالمعين فالكل موجوده بهذا الواحد الذي هو النسل الأخير والصورة الأخيرة وهو موجود وواحد بوجود الله الواحد القهار .

فرسد كاد عالمي بنظام كمره پای تودرمیان باشد

وايضاً كل الانواع الجومرية التي في السلطة العرضية القدرية باعتبار خطواتها في انوار اربابها وخطوات اربابها في تودرب النوع الانساني حيث ان نسبة الارباب الى الارباب نسبة الاسنام الى الاسنام ثابتة غير متغيرة ، واحدة غير متغيرة ، وبهذا الطر لمرات العالم .

فيه ، تلازماً ، وكذا بين تلك الاجسام واعراضها بل بين اكثر المحال واعراضها ، فان استحالة الحلاء وامتناع خلو الاجسام المستقيمة الحركات عما يحدد جهات حركاتها ، يدل على التلازم بين الارض والسما والامتناع قيام العرض بذاته وخلو الجوهر عن الاعراض يوجب التلازم بينهما .

وقد علمت ان اللزوم والتلازم (١) يوجب الانتهاء الى علة واحدة ، فالمؤثر في علمنا هذا لا يكون الا واحداً . فكل جسم وجسماني ينتهي في وجوده الى ذلك المبدء الواحد الذي دل انتظام احوال السماوات والارض وما بينهما على وجوده والعقول والنفس التي اثبتنا الحكماء اما علل منسطة لهذه الاجسام او صور مدبرة لها متصرفه فيها واثبتت محركات لا تكون عللا ولا مدبرات لهذا العالم غير معلومة الوجود بل غير موجودة (٢) كما سلوح وجهه فكل جسم وجسماني ونفس وعقل منته الى مبدء واحد هو القيوم الواجب بالذات . كما دل عليه قوله « تعالى » : « لو كان فيهما آلهة الا الله لقد فسدنا » ولعل مرجع ضمير التثنية مجموع السماويات حتى عقولها ونفوسها ومجموع الارضيات حتى ملكوتها واربابها ، ولا بعد ان يراد بالفساد الانتفاء رأساً . ووجه الدلالة : ان المراد انه لو تعدد الاله (تعالى من ذلك) لزم ان يكون العالم الجسماني وما ينوط به متعدداً والتلازم باطل كما مر .

→ الكبير في ادواره واكواره كنفات الانسان بسبب الامزجة في الانسان الواحد الصغير
ما هذا كم ينفد وما عند الله باق .

قرنها برقرنها رقت ايها الم

شدم بدل آب اين جو چند بار

الى خبر ذلك من المناهج الباردة الفارقة والمعارف المذمة السابقة - س .

(١) لان التلازم وان لم ينصرفه لكن القسم الاخر منه اطلحيهنا قطعا ادلاعية لجسم بالنسبة الى جسم آخر لان تأثيره بمشاهدة الوضع ، والوضع لا يتصور بالجهة الى المبدء - س .
(٢) فان المثل لامحالة فال فيقتضي ظلالا لامحالة في العالم والملك ، والنفس لاجرم مدبرة في الجسم فتستلزم اجساما آخر وقد بين امتناعها فقد اسرب (قد) من الاول للتلازم الحجة افقاعية - س .

فالملزوم مثله كماوضح من قوله : اذن فذهب كل اله بما خلق و تعالى بعضهم على بعض .

الفصل (٩)

وفي الله تعالى بسوط الحقيقة من كل جهة ليس مؤتلفة الذات (١) من اجزاء وجودية عينية او ذهنية كالمادة والصورة الخارجيتين او السهنتين ، ولا من اجزاء حدية عملية ولان الاجزاء المقدارية .

وذلك لان كل ما هو مركب كان للعقل اذا نظر اليه والى جزئه وقايس بينهما فى نسبة الوجود ، وجد نسبة الوجود الى جزئه اقدم (٢) من نسبته الى الكل تقدماً بالطبع . وان كان معه بالزمان او ما يعبرى مجراء ، فيكون بحسب جوهر ذاته مفتقراً الى جزئه متحققاً بنسبته ، وان لم يكن اثرأ سادراً عنه ، وكل ما هو كذلك لم يكن واجب الوجود لذاته بل لغيره ، فيكون ممكناً لذاته هذا محال . وهذا البيان يعبرى فيما سوى الاجزاء المقدارية ، لان تلك الاجزاء ليست فى الحقيقة متقدمة (٣) بل

(١) اعلم ان وجه السوط لقسمه الاجزاء الى اقسامها الاربعة ان يقال : الاجزاء اما موجودة بوجود واحد فى الين واما موجودة بوجودات متعددة وعلى الاول اما ان تعتبر فى الفهم لا يفرط فى الاجزاء العملية واما ان تعتبر بغيرها لانه الاجزاء الوجودية الفعنية كالمادة والصورة الفعنتين وعلى الثانى اما ان تكون متباعدة فى الوضع فى الاجزاء المقدارية واما ان ليس كذلك فى الاجزاء الخارجية كالمادة والصورة الخارجيتين - مرقمه .

(٢) اقول : الكلام فى حلق الاجزاء ، والجنس والفصل للشيء اجراء عينيه لوجوده وملك التقدم بهما لشيء الماهية لا الوجود ، والتقدم بالتجوهر لا بالطبع . والجواب انه المراد بالوجود ههنا ما يعمل التفرّد او المراد فرض نسبة الوجود ، والمراد بالتقدم بالطبع ، المراد بالتقدم بالنات وهو التقدم المشترك بين التقدم بالطبع بالمعنى الاخر والتقدم بالعملية والتقدم بالتجوهر فاشتمل الكلى فى هذا التفرّد - مرقمه .

(٣) بل متأخرة لان العقل والوهم به وجود مقدار ما يفرض فيه شيء غير حى وكليا او جزئيا . اقول : نعم فعلية الاجزاء حكفا ولكن المراد بالجزئية والكلية ، كون المقدار مسجعا لقبول التجزئة اذا فرضها النفس بخلوى مثل النقطة او المجرّد فالصحيح لسوات الاجراء مقسمة على الصحيح لذات الكل ، وهذا ظهري ما مر فى الرد على دقيان الطاء ، انه -

سنة الجزئية اليها بالمسامحة والنشيه ، فلا بد في غي تلك الاجزاء منه (تعالى) من بيان آخر والقوم ملوكوا الكلام في مجرد الواجب منها ، وعن النجس واحتاجوا في البيان الى برهان تنهى الابعاد (١) .

ولنا في بيانه طريق واضح يتوقف على مقدمة قد اشرنا اليها مراراً ، من أن كل متصل بذاته او بغيره قار (كالمكانيات) او غير قار (كالزمانيات) فهو ضعيف الوجود متشابك الوجود بالعدم والحضور بالغيبة ، والواجب (جل ذكره) قوى الوجود وغاته في الشدة ، بلاشوب نقص وقصور ، و ايضاً قد تقرر ان الاجزاء المقدارية متعددة الحقيقة (٢) هي و الجميع فتقول : لو كان للواجب جره مقداري كما يقوله «المشبهة» فهو اما ممكن فيلزم ان يخالف الجزء المقداري كله في الحقيقة

→ يكفي في كون الشيء قابلاً للتحليل كونه بحيث لو حصل في العقل كان للعقل ان يحلله وان يمنع حصوله في العقل على ان الاجزاء المقدارية ليست بهذه المثابة لان في الاجزاء الحقيقية مستلزم لتفكيكها اذ المقدار قائم بالجسم فبالجسم لا يمكن ان كان له جزء مقداري كان له مادة وصورة فكان له جنس وفصل فخالفت .

(١) وذلك لانه قد ثبت انه لا يجوز العلية والمعلولة في افراد نوع واحد فلو كان الواجب مقدارا كجسم تعليمي او طبيعي وكان ملة لجسم تعليمي او طبيعي لم يكن احدهما بالعلية او بالمعلولة اولى من الاخر لان حكم الامثال فيما يوجد وفيما لا يوجد واحد ، فافرض معلولا يكون ملة لاخر ما فرض ملة يكون معلولا لاخر فيكون الاجسام غير متناهية و ثبت تنهى الابعاد و بالهيلة اذا كان الجسم بذاته ملة وكانت تلك الفات في الملول و اذا كان بذاته معلولا وكانت تلك الدات في الملة ، لزم عدم تنهى الاجسام كما قلنا .

(٢) المراد بالحقيقة ما هو اعم من الماهية النوعية والوجود الخارجي فتباير جزءه المقداري (على تقدير امكانه) لكلا ، لتباير الوجود الامكاني الوجود الواجبي ، وعلى تقدير الوجوب لا يلزم ان يكون موجودا بالقوة لانه جزء مقداري والاجزاء المقدارية موجودة بالقوة والا ، لانتفى المقدار ولزم ذلك كون الجزء موجودا بالقوة وهو واجب الوجود وهو حلق ولو كان المراد بالحقيقة الماهية النوعية كما انه المراد في باب الحكم المتصل لم يتم البيان ، وهو ظاهر ، و الادلى الاعتماد في في الاجزاء المقدارية على برهان في حلق الحد منه (تعالى) من جهة كونه واجب الوجود بالفات وقد تقدمت الاشارة اليه ط مدخله .

وامّا واجب فيكون الواجب بالذات غير موجود بالفعل بل بالقوة وكلا شقي التالي محال فكذا المقدم فتعالى عن اوهام المجسمين والمطلين علواً كبيراً .

طريق آخر: (١) لو تركب ذات الواجب من اجزاء فلا يخلو اما أن يكون كل واحد من تلك الاجزاء اوجبها واحب الوجود ، او ليست الاجزاء ولا شيء منها بواجب الوجود ، بل جميعها ممكنات الوجود ، والاقسام الثلاثة باسرها مستحيلة. اما بطلان الاول وهو ان يكون الاجزاء كلها واجبات الوجود فيلزم خرق الفرض ، لان المفروض أن هناك شيئاً واحداً وحدة حقيقة ذا اجزاء ، اذ كل مالا وحدة له لا وجود له كما ينشأ مراراً فاذن كل حقيقة وحدانية فرضت أنها ذات اجزاء فلا بد أن يكون لبعض اجزائها الى بعض افتقار ذاتي وتعلق طبيعي وارتباط لزومي اذ لا يتصور تأليف حقيقة نوعية او شخصية من امور متعاضلة الذوات مستغنية الحقائق والهويات بعضها عن بعض فلو تركب حقيقة الواجب من الواجبين لزم تحقق التلازم بينهما ، وقد مر ان التلازم بين الواجبين محال باي نحوه من احواء التلازم. فاذن قد رجع العرض الى تعدد واجبات كل منها موجود بسيط على عدة .

واما بطلان الثاني فلان ذلك الجزء الذي هو الواجب ، كان مستغني القوام عن الجزء الآخر وعن غيره . والجزء الاخر لامكانه مفقرا الى ذلك الواجب ، فكان المفروض واجباً متأخر الوجود عن غيره مفقرا لذات الى ممكن ، وبتوسطه (٢) الى

(١) هنا وما يتلوه لنفي مطلق الاجزاء ، دون الاجراء التقديرية سط مدخله.

(٢) يعني في الوجود حتى يكون من باب الافتقار الى علل الوجود والا ، فالافتقار الى الواجب الآخر افتقاراً قوامياً يكون بلا واسطة .

ان قلت : الواجب المفروض مركباً يفقتر الى القوام الى قوام الممكن الذي هو جزء لاني الوجود لفرض وجوب وجوده ، وقوام ذلك الممكن لا يفقتر الى ذلك الواجب الآخر لانه علة وجوده لا قوامه فلا يلزم الافتقار الى الواجب الآخر في الوجود بتوسط الممكن ، والكلام مطلق يشمل الاجراء الثقلية ويرشد اليه ايضاً عنوان ما بعده بالطريق الآخر .

قلت : لما كان الوجود متصلاً على الساحة تقدماً بالحقيقة عنده (قد) وبالأحقية عند من كان قوام ذلك الممكن مفقراً الى وجوده ، ووجوده الى ذلك الواجب الآخر لسبقه على الواجب المفروض مركباً فكان واجب الوجود مفقراً لوجوده خلاف . من قد .

واجب آخر والافتقار الى الفيرواى كان الى واجب آخر وكذا التأخر عنه ، ينافى الوجوب بالذات .

واما بطلان الثالث فهو واضح ، اذ كيف يتصور (١) حصول مجموع واجبى من ممكنات صرفة ، وجميع الممكنات ممكنة لامحالة لو فرض وجود أو فى الشقين الأخيرين يلزم الدور ، اذ العقل اذا قاس الممكن والواجب الى الوجود ، يجد الواجب أقدم فى الوجود ويحكم بأنه واحد فوجد الممكن ، واذا قاس الجزء والكل اليه يجد الجزء أقدم فيه من الكل ويحكم بأنه يوجد الجزء فوجد الكل فيلزم (٢) تقدم كل من الكل والجزء مهيئاً على نفسه .

طريق آخر : قد علمت ان الواجب حقيقته اية معضنة فلامبية له وكل مالا مبية له لاجراء له دهاً ولا خارجاً . ولتصل هذا البيان فنقول . الواجب (تعالى) مسلوب عنه الاجراء العقلية ، وما تسلب عنه الاجزاء العقلية يسلب عنه الاجزاء الخارجية اذ كل بسيط فى العقل (٣) بسيط فى الخارج دون العكس ، واما نفيت عنه الاجراء

(١) انقلت هذا سنة كل نوع مجموع من اجراء فان الانسان حاصل من حيوان وناطق ليس شيء منهما اسنانا ، والبيت حاصل من سقف وجدان ليس شيء منهما بيتا ومكانا قلت . اما فى التركيب من الاجراء المحمولة كما فى الانسان فليس كذلك لاننا للحيوان والناطق يعمل عليهما الاسنان حملاً مرضياً ، ومع انهما موجودان مناسبان للوجود ، ومع انهما مناسبتان للماهية واما فى التركيب من الاجراء الخارجية فالموقف والجدار وان لم يسميا باسم البيت لكن البيت شيء هو من سطحهما فان عادة البيت عادتتهما وصورته صورتهما ولا تنافوت الا بالجرئية والكلية واما فيما نحن فيه فمعلوم انه لاستحوية بين حيثية الاباء من الدم وحيثية عدم الاباء من الوجود والدم - سقته .

(٢) والسؤال هنا ايضا - بان افتقار الكل الى الجزء فى القوام وافتقار الممكن الى الواجب (تعالى) فى الوجود كالسؤال السابق ، والجواب الجواب - سقته .

(٣) اما اولاً فلا بسيط فى العقل لو كان مركباً فى الخارج من المادة والصورة فكان مركباً فى العقل من الجنس المأخوذ من المادة والفصل المأخوذ من الصورة هذا خلف . واما الثانى فلا لا يلزم ان يكون كل بسيط فى الخارج بسيطاً فى العقل لمكان الاءراض المركبة فى العقل من الجنس والفصل بل من المادة والصورة الذهنييتين (اعنى الجنس والفصل بشرط لا) -

العقلية اذ لو كان لجنس وفصل فكان جنسه مفقراً الى الفصل لاقى مفهومه ومعناه . بل في أن يوجد (١) ويحصل بالفعل فحيث نقول: ذلك الجنس لا يخلو اما ان يكون وجوداً محضاً اومية غير الوجود . فعلى الاول يلزم ان يكون ماقرضناه فصلاً لم يكن فصلاً . اذ الفصل ما به يوجد الجنس وهذا انما يتصور اذالم يكن حقيقة الجنس حقيقة الوجود وعلى الثاني يلزم ان يكون الواجب ذامية . وقدر انه نفس الوجود وحقيقته بلاشوب . وايضاً لو كان للواجب جنس كان مندرجاً تحت مقولة الجوهر و كان احد الانواع الجوهرية ، فيكون مشار كالمسائر الانواع الجوهرية في الجنس العالي وقد برهن على امكانها . وقدر ان امكان النوع يستلزم امكان الجنس المستلزم لامكان كل واحد من افراد ذلك الجنس من حيث كونه مصداقاً له . اذ لو امتنع الوجود على الجنس من حيث هو جنس - اي مطلقاً - لكان ممتنعاً على كل فرد فاذن يلزم من ذلك امكان الواجب تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

للجنس عرشي : لو كان للواجب اجراء حدية عقلية فلا يخلو اما ان يكون

١- او المادة والسورة التهمين للمادة والسورة اللتين في الموضوعات وهما بيانان للكلية الموروثة منهم من اخذ الجنس مطلقاً من المادة والفصل مطلقاً من السورة ، فانها تستقيم في الاعراض ، وهما وفي المفارقات ، بالاول منهما - منقده .

(١) اي: في عالم المثل لحصول النوع مجرداً عن المصطلات السفية والعصبية للمادة في عالم ارباب الانواع اذ في عالم مقلنا اذ لا اعتبار في التسمية والنسبة بالمقل لا بالحق . واما الوجود في هذا العالم فيحتاج الى الصفات والمفصلات ولا يتم بالفصول فقط .

واذا علمت ما ذكرنا علمت سر قولهم : ان النوع ماهية تامة محصلة والجنس ماهية ناقصة مبهمه اذ لم يقل احد بوجود رب الجنس . ولم يمكن الاشارة العقلية الى الجنس متحصلاً لكونه بعض الماهية لا ماهية تامة ويشار اليه في العقل اشارة ايجابية كالامر المردد بين المعينات والثاني في المصطلات . اذ وجود الجنس وجودات كوجودات الانواع الطبيعية و الانواع العقلية . وما يتصور متحصلاً من غير ان الفصول انما هو مأخوذ بشرط لا ، مادة عقلية لا جنس بما هو جنس ولفناء وجوده في الفصول يحصل على الكثرة المختلفة المحتاقي موافاة ، بخلاف النوع اذ له وجود في العقل اذ الوجود انما هو للماهية التامة وهي الماهية النوعية منقده

جميعها وبعض منها حقيقة الوجود وليس كذلك على التقدير يمنع الحمل (١) وذلك
خرق الفرض

الفصل (١٠)

فى ان الواجب الوجود لا فصل (٢) لتحقيقه المقدسة على انه مقسم

نوعى او مقسم صنفى او شخصى

فان شيئا من هذه الامور لا ينافى كون المقسم بسيطا غيردى جزء كالجنس البسيط
او النوع البسيط (٣) وذلك لما علمت ان الواجب غيردى مية. و كل حاله فصل مقسم

(١) لان العمل يقتضى وحدة وجودية وكثرة منهوية فعلى تقدير كون الاجزاء حقيقة
الوجود كان معنا وحدة سرفة لامتياز شئيتها و مقام وجودها واحد فلا يصدق «الوجود» و ايضا
المحمول لا بد ان يكون منهو ما حقيقة الوجود ليست بمفهوم، وعلى تقدير كونها غير الوجود
كان هنا كثرة سرفة اذ ليس لها مقام وجود عوامه الاتحاد سوى مقام شئيتها الماهية فلا يصدق
«الوجود» ايضا، وعلى تقدير الاختلاط كان هنا وحدة محضة فى البعض وكثرة سرفة فى البعض
اذ لا شئيتها ماهية للبعض، وهى مناط الاختلاف، ولا شئيتها وجود للبعض وهى مناط الوحدة.
ان قلت شأن الاجراء العملية فى كل مورد ان يكون غير الوجود ومع ذلك تعمل،
فليكن ههنا كذلك.

قلت اسم ذلك لها وجود عرضى فلها مقام ذات ومقام وجود، وفيما نحن فيه، الماهية من
الانية، وتقدر لنا من اثباته، بل نقول من رأس: على كل واحد من التقادير الثلاثة فى الجنس
والفصل فالنوع الذى هو الواجب (تعالى) اما وجوده مطلقا، واما ماهية فمقتضى على اى تقدير لا يعمل
كل واحد من الاجزاء على الآخر ولا على النوع، ولا النوع على كل واحد. هذا خلف واما وجود
وماهية فيكون زوجا تركيبيا فيكون ممكنا هذا خلف من قدم.

(٢) اطلاق الفصل والمقسم على المختلف والمتخصص من باب عموم المبادى او المقسم بمسألة
اللفوى خلف على الفصل وكلمة «اد» بمعنى «الواو» والاول «اولى» معنا. وبالحقيقة سلب كونه نوعا
مركبا او جنسا بسيطا او نوعا بسيطا سلب اقسام الماهية عن الماهية المتصلة النوعية المركبة
(كالانسان) والنوعية البسيطة (كالهوى) فان جنسها مخصص فى صلتها وفصلها مخصص فى جنسها
والماهية الجنسية المبهم البسيطة كالجنس تعالى من قدم.

(٣) ذكره استيفاء للاقسام المحتملة والا، فلا معنى للنوع البسيط فى الماهيات و
هو الذى لا جنس فوقه ولا فرع تحته مطلقا.

او خاصة مستفاد من شخص فهو لا محالة مهية كلية . فما لاهية له لا يكون حناً ولا نوعاً ، فالواجب متحصل بنفسه بلا فصل . متشخص بذاته بلا مشخص .

طريق آخر (١) قد اشرنا سابقاً في مباحث الوجود : ان الوجود لا فصل مقسم له ولا مشخص له . فان مدخلة هذه الامور ليست في تقرير معنى الجنس بما هو جنس او معنى النوع بما هو نوع ، بل لها مدخلة في ان يكون الجنس موجوداً محصلاً او النوع موجوداً مشاراً اليه بالجنس او العقل (٢) ، فلو كان للوجود فصل او محصل شخصي لكان شيء منهما مقراً للمعنى والتجوهر ، فكذلك الواجب الوجود اذ هو أعلى مراتب الوجود آكد ، فيعناظم من ان يكون مبهم الوجود كالجنس بالقياس الى تحصلات انواعه او كالنوع بالقياس الى تشخصات اعدادة وهويات افرادة ، فما اضل منج بعض جهال والمتصوفة حيث زعموا : ان الحق (تعالى) كلي طبيعي جنسي (٣) والوجودات افرادة و انواعه ! ولم يتفطنوا بأن واجب الوجود لو انقسمت حقيقته البسيطة الى انواع و اعداد فلا يخلو اما أن يتكثر سواء كان بالانواع او بالاشخاص بنفس ذاته ، او بغير ذاته ، فان تكثر بمقتضى ذاته ، فيلزم ان لا يوجد في الكون نوع واحد ولا شخص واحد ، اذ ذلك الفرد على طباع الامر المقتضى للكثرة بنفس ذاته ، بل هو عينه فينكسر بذاته ، وهذا الكلام في آحاد هذه الكثرة ، فلا واحد واذ لا واحداً كثيراً لان الواحد مبده الكثير فاذا انتفى المبده انتفى ذو المبده ، فاذا كثرناه بنفسه فقد

(١) الفرق بين الطريق السابق من الطريق السابق بسلك فيه من سلك في الماهية ، والفصول المقسمة والامور المقسمة اما تجري في الماهيات ، وفي هذا الطريق ، من سلك كونه أعلى مراتب الوجود فلا يلهيهم حتى يرفضه فصل منوع او عرض مشخص بطل مدخله .

(٢) هنا يتنامى صفة لكلمة « موجود » في الموضمين وافراد صميم واليه امر سهل . واما قلنا ذلك لان النوع في كونه مشاراً اليه بالعقل غير محتاج الى الصنف والمخصص ويمكن ان يكون المراد بالعقل ، المدارك الجبرية الباطنة المغيرة الى افراد النوع اشارة وهمية او خيالية والاول اقرب معنى من هذا .

(٣) اي : الطبيعة من حيث التحقق في الافراد واما في الطبيعة كما هو موضوع القضية الطبيعية فلا ينصب اليه جامل فضلاً عن عاقل من هذا .

ابطلنا نفسه وان تكثر لابداته ، بل بغيره ففيه قوة قبول الوجود ، وهى غير حبيثة الوجود والوجود بالذات ، فيتركب ذاته من جزئين : احدهما يجرى مجرى المادة ، والاخر يجرى مجرى الصورة وهو متمنع .

الفصل (١١)

فى ان واجب الوجود لاشارك له فى اى مفهوم كان

لان المشاركة بين شيئين فى اى معنى كان يرجع الى وحدة ما وقد علمت : ان الوحدة على انحاء شتى وأن منها حقيقة (١) ومنها غير حقيقية ، والحقيقة قد تكون عين الذات الواحدة وهى الوحدة الحقة الواجبة وقد تكون زائدة على الذات كوحدة المهيئات الممكنة وغير الحقيقية ما يكون معروضها اموراً متكررة فى الواقع وهى بحسب الشراكة فى امرها ، وقد مر تفصيلها فى مباحث الوحدة والكثرة من السفر الاول . اذا تقرر هذا فنقول : واجب الوجود لا يوصف بشيء من انحاء الوحدة غير الحقيقية ، فلا يشترك له فى شيء من المعانى والمفهومات بالحقيقة ، فلا مجانس له اذ لا احاس له ، ولا مماثل له اذ لا نوع له ، ولا مشابه له اذ لا كيف له ، كما سيظهر لك من نفي الصفات الرائدة عنه ، فلا مساوى له اذ لا يوصف بكم ، ولا مطابق له اذ لا يوصف بوضع ، ولا معادى له اذ لا يوصف بأين ، ولا مناسب له وان وصف بالصفات الاضافية . وذلك لان جميع صفاته الاضافية ترجع الى اضافة واحدة هى القيومية ، كما ستعلم . واذا لامؤثر ولا موحد سواء - كما سيظهر فى توحيد الافعال - فلا مشارك له فى صفة

(١) الواحد بالوحدة الحقيقية ما لا يستمدى واسطة فى العروض فى باب الاتصاف بالوحدة ، وبعبارة اخرى : ما يكون وصف بالوحدة لمن قبيل الوصف بحال الشئ لامن قبيل الوصف بحال متعلق الشئ والواحد بالوحدة غير الحقيقية بخلاف ذلك ، فريد وصمد واحد فى الاسابية ، والفرس والبئر واحد فى الحيوانية ، فالاسابية والحيوانية كل منهما واحدة - حقيقة اذ لا واسطة لى العروض له والوحدة وصف نفسه ، واما ريد وصمد فى الاول ، والفرس والبئر فى الثانى فواحد غير حقيقى ، اذ الوحدة لهما باعتبار متطيقتهما احدى جهة الوحدة وهى الواحد الحقيقى . ثم الواحد الحقيقى اما واحد بالوحدة الحقة وهى هنا ما لا يكون ذاتا لو وحدة ، بل وحدة قائمة بذاتها لا بالاسابية واما ليس كذلك وهو بخلافه . - من قدمه .

القيومية واذا لمحل له فليست له سبة الحلول ، كما يقوله «النصارى». واذا هو بذاته
واحب وما سوا ممكن فليست له سبة الاتحاد كما يقوله جبال «المنصوفة». واذا لا مناسب
له فالمسابات التى اثبتها بعض «المنصوفة» فى حقه (تعالى) كلها اوهاام مضلة . و ما ابعد
من الصواب قول من توهم من هؤلاء (١): أن سبته (تعالى) الى جميع العالم كنسبة النفس

(١) والانصاف انفسودهم من ذكر الامثلة، الجهة الغربية لالجهات المبهمة فى مثال
النفس والبدن، تعالى عن المثل، لا عن المثال ، بل هو المثل الأعلى، المقصود انه كما ان البدن حى
بحيوة النفس وانها اصل قوامه وليدور حيه ومع ذلك هي لاداخله فى البدن ولا خارجه عنه كذلك
العالم حى بحيوة الاله وقائم بقيوميته ومعية قيوميته روح الارواح ومسكدر باط الاشباح، وليس هو
(تعالى) فى الاشياء بوالج ولا عنها بخارج، بل لما كان الامر كما قيل:

وفى كل شيء له آية قدل على انه واحد

كانت الامثال الميامى الى نور وظهر توحيد وتوحيد ظهور هذا النظر عن الوجه
للحى القيوم ووجه الشئ بما عوجه الشئ فان فى ذى الوجه قدل على ذاته بذاته و
تفره عن مجازة مخلوقاته . فاما حجة حاجة النفس الى البدن وانفصالها عنه وحدوثها بسببه
وغير ذلك فمن الجهات المبهمة التى ليست مقصود ولادانا بواستدركوا بعدما أتوا بالامثال فاجتهدوا
وندبوا بقوله.

اي برون ازوهم وقال وقيل من خالك بر فرق من وتمثيل من

لكن الاصل التمثيلات الغربية ، للناس بالانبياء والاقتداء بكتابه (تعالى) اما تسمع
قوله (تعالى) فى كتابه المجيد: «مثل نوره كعسكوة» (الاية) وغير ذلك والشبه بالنفس فى ايرادها
انه لا يمكن للمثل ولا سيما المتعلق منهم المعانى مجردة عن الصور لاجل التعلق بالمتعلقة وبمعنى
تطابق الموائم فاذا قال القائل: «انه (تعالى) نور واداد أنه نور حى قائم بذاته كذا وكذا» (كما مر)
وقع فى الخيال صورة شمع فى غاية الثبات والظهور واما قال: «دانه محيطه وقع فيه سور الانبياء
الكبر واداقال: «دانه قاهر هو كل نور» وقع فيه التوقية الوضعية او صورة تهر نور الشمس لانوار
الكواكب فى النهار، وهكذا. فايته ان القائل المرتاض بالبرهان لا يمس بهذه التصويرات ويرجم
شيطان المتخيلة ويقول: انها من دما باتك وصفاته (تعالى) أجل من هذه ويحكم بما حكم به البرهان
واذا كان هناك القائل المرتاض بالنظر والفكر فما ظنك بأهل الخيال فان تمثيلات خيالهم
كانت الاحلام وتمثيلات القائل ولعل الشهود كالرؤيا الصادقة لا تلة بتحليل الصور الى المعانى-

الى البدن! هيات نسبة النفس الى البدن نسبة الصانع الى الدكان وآلاته (١) لاسية العلة الى معلولها ، وكل مالا يفعل الا بالالة فلا يمكن أن يوجد الآلة ، ولو كانت النفس خالقة بدنها لم تكن تفساً ، فليست نسبة المبدع الى مبدعه نسبة التسمية ، لتعالى عن الحاجة فى شىء .

وايضاً النفس الناطقة من حيث انها نفس . مجردة بالقوة ، مادية بالفعل كسائر القوى ، وهى جسمانية الحدوث وان كانت روحانية البقاء ، وهى ايضا جسمانية التأثير وان كانت روحانية التأثير . وذلك لان اليجاد متقوم بالوجود ، والمستغنى عن المادة فى اليجاد لا بد وأن يكون مستغنياً عنها فى الوجود ايضا ، ولو لم يكن النفس جسمانية التأثير لكانت عقلا موحداً ، هذا خلف والله العالم (جل اسمه) مقدس بالكلية عن الحاجة والحدوث .

وايضاً النفس ، يحصل منها ومن البدن نوع طبيعى ، وبينهما تركيب اتحادى وكل ما يتركب منه ومن غيره شىء ، وبينهما تعلق وارتباط يوجب تأثر كل منهما عن صاحبه ، وانفعاله عنه ، والمتعلق عن الشيء لا بد له من قصور يفتقر الى ضمنية تكمله وتكملة . والواحد تام الوجود ، فوق النمام ، فيما ظم عن أن يتمه شىء ، فثبت أن لا مناسب له (تعالى) ، مع أن النسبة أبعد اوصاف الشيء عن ذاته ، فهو يرى الذات عن الاشياء ذاتاً وصفة ونسبة ، مع انه لا يخلو عنه ذرة من الذات ولا يعرب عنه شىء فى الارض والسموات .

والحقائق المومنة الغيال من التمثيلات ولم يؤث بها اسلا و اقتصر على المعانى المرفعة وقت المحسومة فى البين وطقنا يتشاجران و ليرضن الوهم والخيال للقتل كمن احضر مائدة والطعم بعض المعاضرين دون البعض مع حاجتهم الى الطعام ولعل ما ذكرنا من التمثيلات المطابقة احد وجوه قول «المولوى» :

آن خيالانى كه دامن اولياست عكس مهر و يان بستان خداست - سقده

(١) لا يخفى انه (قده) وقع فيها الحرب فان تلك النسبة ، هذه النسبة من جهة وليست هى من جهات اخرى وقد مرح مرادافى هذا الكتاب ولا سيما فى سفر النفس منه : والله ليس تعلق النفس بالبدن كتملق صاحب الدكان بدكانه وليست آلاتها ذوات منفصلة - سقده .

الفصل (١٢)

فإن واجب الوجود تمام الأشياء وكل الموجودات والى يرجع الأمور كلها
هذا من العوالم الالهية التي يستصحب ادراكه الأعلى من آتاء الله من لدنه
علماء وحكمة ، لكن البرهان (١) قائم على ان كل بسيط الحقيقة كل الأشياء
الوجودية ، الا ما يتعلق بالنقائص والاعدام . والواجب (تعالى) بسيط الحقيقة واحد
من جميع الوجود ، فهو كل الوجود ، كما ان كله الوجود (٢)

(١) ملخص البرهان : أن كل هوية صحيح أن يسلب عنها شيء فهي منحصلة من إيجاب وسلبي وكل ما كان كذلك فهي مركبة من إيجاب (هوت بون نفسها لها) وسلبي (هو نفي غيرها عنها) ينتج أن كل هوية يسلب عنها شيء هي مركبة، وينعكس بعكس النقيض إلى أن كل ذات بسيطة الحقيقة فإنها لا يسلب عنها شيء وإن شئت فقل: بسيط الحقيقة كل الأشياء وما يجب أن لا نقبل عنه انعدام الحصول (أضي حمل الأشياء على بسيط الحقيقة) ليس من قبيل الحصول الفاعل فإن الحصول الفاعل (كقولنا زيد إنسان وزيد قائم) يحصل فيما المحصول على موضوعه بكلتا حيثيتي إيجاب وسلبي اللتين تركبتا منهما ولو حصل شيء من الأشياء على بسيط الحقيقة بما هو مركب من حصولهما فيمن السلب فكان مركبا وقد فرض بسيط الحقيقة، هنا خلف فالـمحصول عليه من الأشياء جهاتها الوجودية فحجب، وإن شئت فقل: التواجد لكل كمال أدناه هو من على كل كمال ومن هذا الحصول حمل المصوب على الصرف وحمل المحدود على المطلق. ط م د خ ل ه.

(٢) اشارة الى ان قولنا بسيط الحقيقة كل الوجودات من باب تطبيق الحكم على الوصف المعتبر بالعلية ، فهو كل الوجود لبساطته و ان كله الذي لا ينس له هو الوجود لا يشوبه ماهية ولا عدم فذلك كله في قوله وكما ان كله الوجود للتبسيط كما في قوله (تعالى) و اذكروا الله كما هديكم . ثم ان مفاد قوله وبسيط الحقيقة كل الاشياء هو الكثرة في الوحدة بمعنى ان مرتبة من الوجود بوحدةها وساطتها جامعة لكل الوجودات ويترتب عليها جردها من الكمال ما يترتب على الجميع وليس معاده الوحدة في الكثرة كما يتوهم كثير من الناس حيث انهم اذا سمعوا ذلك القول ظلموا وطمعوا يتدحجون فيه ياله يلزم ان يكون الحجزو المعد وغيرهما كلها واجب الوجود ووقفوا في ايهام الانكاس اى : كل الاشياء بسيط الحقيقة ولم يظلموا ان هذا في العلم المنفردى السالكى الذى مجموعين الذات الاحدية ، واما الوحدة في الكثرة فهي مقام —

أما بيان الكبرى : فهو أن الهوية البسيطة الالهية لو لم يكن كل الأشياء لكانت ذاته متصلة القوام من كون شيء ، ولا كون شيء آخر فيتركب ذاته ولو بحسب اعتبار (١)

لا يقصد المقدس الشامل ودرجته التي وسعت كل شيء وفي كل بحسبه ، ولم يردوا أن المسئلة الوحده في الكثرة كتبها الرقاء مشحونة بها وان الكثرة في الوحدة التي هي مفاد قوله «أن البسيط كل الموجودات» من صانع باعتماده ولم يسبقه أحد الا «أرسطاطاليس» يقول مجمل ، بل قال في موضع من الاسفار «انه لم أحد على وجه الارض من له علم بذلك» وان لم يكن كذلك اذ قد سار من اصطلاحات الرقاء مقام شهود المصل في المجمل ، ومقام شهود المجمل في المنصل ، الا ان يظن ان هذا الفيض المقدس والوجود المنبسط اذا لوحظ ساقط الاماظة من الماهيات وان ما به الاعتبار في ذلك الوجود عين ما به الاشتراك فهو من مقام شهود المنصل في المجمل ، وادا لوحظ ظاهرا في المظاهر والمجالي فهو عكسه ، وان لا يظن بهم ذلك غايته ان يكون كلامهم هذا متغايها ولهم محكمات فبر ذلك ولعل قول «الشيخ الطائفة» في «منطق الطير» :

هم زجمله يمش هم يمش اذ همه جملة از خود ديدند وهو يمش از همه
اشاره اليه .

وقال السيد المحقق «الداء» (اعلى المراتب) في «التفديسات» : وهو كل الوجود وكلاء الوجود ، وكل البهاء والكمال ، وكله البهاء والكمال ، وما سواه على الاطلاق لمات لوره ، ورشحات وجوده ، وظلال ذاته ، واذكل هوية من نور هويته هو الهو الحق الناطق ولا هو على الاطلاق الا هو ، انتهى .

ولعله يشهد ان مراد السيد (فقه) من قوله «هو كل الوجود» انه متغاي انزاع الموهودية في كل موجود سواء كانت موجودة في نفسه او موجودة في غيره كما صرح به كما اقتضاء دوق اهل التأله حتى اطلقوه عليه (تعالى) نسبة وحينئذ فابن هذا من المقصود : ثم يستحق هذه المسئلة وتفصيلها ومد تنوعها باتم وجه حق المصنف (فقه) ككثير من ظاهره - رحمه .

(١) انقلت : اللاكون شيء و سلب ليس شيء يحاذيه فلا يستدعي التركيب . قلت : شر التركيب هو التركيب من الاثبات والسلب اذا كان ذلك السلب سلب الكمال كما هو المفروض بل ان مسئلت الحق فلا تركيب الا هو ، اذ التركيب يستدعي متعدين : احدهما الوجود والحقبة . والاخر هو العدم والبطالان اذ الوجود والوجود ليسا متعدين حيث ان ما به الاعتبار فهو عين ما به الاشتراك . واما لحاظ الماهية فيرجع الى اعتبار العدم . وايضا سبب هذا السؤال انك متى سمت التركيب من شئتين تبادر الى ذهنك شيئية الوجود ولا تنصرفها القهئية اما سمع قولهم : «واللهي»

العقل وتحليله من حيثيتين مختلفتين (١) وقد فرض و ثبت انه بسيط الحقيقة ، هذا حلف فالمفروض انه بسيط اذا كان شيئاً دون شيء آخر كأن يكون «الفأ» دون «ب» فحيثية كونه «الفأ» ليست بينها حيثية كونه «ليس ب» ، «والأ» لكان مفهوم «الف» ومفهوم «ليس ب» شيئاً واحداً و اللازم باطل ، لاستحالة كون الوجود والعدم امراً واحداً ، فالملزوم مثله ، فثبت أن البسيط كل الأشياء.

وتقصي له انا اذا قلنا : الانسان (مثلاً) مطلوب عنه القرينة او انه لا فرس

— اما واجب الوجود واماممكن الوجود واماممتنع الوجود، وحيثية الامتناع الغيبة المدمية، بل الامتناع أشد انحاء العدم، لهما تسمع قولهم: «الممكن زوج تركيبى»، واحدى بينه حيثية الماهية وهى وان لم يكن شبهة العدم لكن لم تكن حيثية الوجود ايضاً وهى موضوع «اللائهن» والبروخ بين البحرين: البحر المذب الثرات والهر الاجاج فحصر التركيب فى التركيب من شئين الوجود فله امى عاين فمدلول لفظ «ذهبه» (مثلاً) ثلاثة: لوجوده، وماهيته، وفقده الوجودات الاخرى سها فقد كمالاته المترقية. واما وجود لاحد لفظه كمالا ماهية لفظى البسيط العنقى لا تركيب ولوفى القل ولومن الوجدان والفتدان .

ارقلت: السلب خارج من الذات فلا يلزم التركيب فى قوام الذات.

قلت الصفات السلبية للشيء بالنسبة الى ذات المروض مرضيات و اما بالنسبة الى الذات التى هى مجموع الذات المروضة والمرض ذاتيات كمالا مرضيات «ذهبه» بالنسبة الى ذاته النوعية مرضيات و اما بالنسبة الى هويته داخلات و «ذهبه» مجموع الطبيعة النوعية ، و المرضيات من صفاته الثبوتية والسلبية من صفه.

(١) ولعلم ان الكلام اساهو فى السدال والواقعية الخارجية — لا المفهوم الفضى وان كان كلامه يرمز وقوع البحث فى المفهوم هذيان ان مرتبة الوجود الواجب لا قوام لها الا بالحقيقة المصرفة الوجودية بخلاف سائر المراتب دونها ، فان ما به يتقوم مرتبتها الوجودية ليس هو صرف الوجود بل مع ما اقترنت به من الصفات والاعدام . فلو وقع لما قد يتوهم من انه كيف يمكن ان يقال فى سائر المراتب بانها مشحونة بالقوام من الوجود والعدم مع ان كل صدق للمجردية ليس الا م، فان هذا حلل بين الواقعية المطلقة والمراتب المحدودة ولبيدنا الاستاد (دام مجده) مسئلة أعذب، يمكن به الحصول على هذه النتيجة (اعنى كونه تعالى) واحداً لكمال كل ذى كمال ولا يسلب عن شئ منها) من جهة النظر الى وجوب الوجود بالذات، فان لازم كون الوجوب بالذات ان يتمتع بارتفاع الوجود على اعتدال، فلا يكون محدوداً والا ارتفع عما وراء الحد، فهو مطلق فلا يسلب عنه وجود ولا يسلب عن وجود ما به.

فحديثة انه ليس بفرس ، لا يخلو اما ان يكون عين حيثة كونه انسانا او غيرها ، فان كان الشق الاول - حتى يكون الانسان بما هو انسان «لا فرسا» - فيلزم من ذلك امامتي عقلنا مهية الانسان عقلنا معنى «اللا فرس» وليس الامر كذلك ، ادليس كل من يعقل الانسان يعقل انه ليس بفرس ، فضلا عن أن يكون تعقل الانسان وتعقل «ليس بفرس» شيئا واحداً ، كيف ؟ وهذا السلب ليس سلباً مطلقاً ولا سلباً بحتاً ، بل سلب محو من الوجود (١) ، والوجود بما هو وجود ليس بعدم ولا بقوة وامكان لشيء ، الا أن يكون فيه تركيب . فكل موضوع هو مصداق لايجاب سلب محمول ، مواطاة او اشتقاق ، فهو مركب ، فانك اذا حضرت في دعك صورته وصورة ذلك المحمول السلبى مواطاة او اشتقاقاً ، وقايست بينهما بأن تسلب احدهما عن الآخر او توجب سلبه عليه ، فتجد أن ما به يصدق على الموضوع أنه كذا غير ما به يصدق عليه انه ليس هو كذا ، (٢) سواء كانت المفارقة بحسب الخارج قبلرم التركيب الخارجى من مادة

(١) هذه العبارة وقعت في اواخر مبحث الملة و المعلوم من السفر الاول هكذا . ولرم من تعقل الانسانية تعقل اللافرسية ادليت سلباً محصلاً سلب محو خاص من الوجود وليس كذلك فانما كثر اما تعقله الى آخره . ولعله عند لجرار تعقل السلب ، ولكن ما وقع ههنا احد من اديكون جواباً لما سئى ان يقال : السالبة لا تستدعى وجود الموضوع فلا تقتضى حيثة حتى يرد عليها بانها عين حيثة الايجاب او غيرها . فحاصل الجواب ان هذا السلب سلب من الموضوع الوجود والسالبة عند وجود الموضوع تساوى المدولة و الموجبة السالبة المحمول على التحقيق ولذلك خص الكلام بالايجاب في قوله فكل موضوع هو مصداق لايجاب سلب محمول ، وقبل هذا القول وبعبه رددين السلب والمدول او ايجاب السلب تنبها على عدم التفاوت في التأدية - س . قده .

(٢) هذا واضح ولكن وقع في ذلك الموضوع من الاسفار وفي الشواهد بطل هذا . ولما به الشيء هو هو غير ما به يصدق عليه انه ليس هو ولزم ههنا غير واضح اذ الكلام في ان الانسان (مثلاً) ليس بفرس ، لا ان الانسان ليس باسان لكنه (قده) بين ذلك في كتابه المسمى « فاسرار الآيات » فانه قال : « ويستحيل ان يكون المقول من السلب نفس المقول من الايجاب وان كان كل منهما مصافاً الى شيء آخر ، فان المضاف اليه معناه خارج عن معنى المضاف و الاضافة فالتخصيص به تخصيص بامر خارج و التخصيص بالامر الخارج لا يضر حقيقة الشيء في نفسها فادن لو كان معنى ثبوت « د » بينه معنى سلب « د » لكانت طبيعة الثبوت بينهما طبيعة السلب فيكون الشيء ←

وصورة . او بحسب العقل فيلزم التركيب العقلي من جنس وفصل اومية ووجود فاذا قلت (مثلا) : «زيد» ليس بكتاب ، فلا يكون صورة «زيد» على عقلك هي بعينها صورة «ليس بكتاب» ، والا لكان «زيد» من حيث هو «زيد» عما بحثنا ، بل لا بد أن يكون موضوع مثل هذه القضية مركبا من صورة «زيد» وامر آخر به يكون مسلوبا عنه الكتابة ، من قوة واستعداد . فان الفعل المطلق ليس بعينه عدم شيء آخر الا ان يكون فيه تركيب من فعل بجهة وقوة بجهة اخرى ، وهذا التركيب بالحقيقة مشاء نقص الوجود ، فان كل ناقص حيثية نقصانه غير حيثية وجوده و فعليته ، فكل بسيط الحقيقة يجب أن يكون تمام كل شيء . فواجب الوجود لكونه بسيط الحقيقة فهو تمام كل الاشياء ، على وجه أشرف والطف ، ولا يسلب عنه شيء الا الناقص والامكانات والاعدام والممكنات ، واذ هو تمام كل شيء و تمام الشيء أحق بذلك الشيء من نفسه ، فهو أحق من كل حقيقة بأن يكون هو هي بعينها ، من نفس تلك الحقيقة ، بأن يصدق على نفسها . فأتقن ذلك وكن من الشاكرين .

فان قلت : ليس للواجب (تعالى) صفات سلبية ككونه ليس بجسم ولا بجوهر ولا بمرض ولا بهكم ولا بكيفية ؟

قلنا : كل ذلك يرجع الى سلب الاعدام و النقص و سلب السلب وجود ، و سلب النقصان كمال وجود . وليعلم : أن هذه المميزات الممكنة ليس لشيء عنها وجود مطلق ، بل لكل منها وجود مقيد ، و نفي بالمطلق مالا يكون (١) معه قيد عدمي وبالمقيد ما يقابله .

— خیر نفس و هو محال ، انتهى .

والحاصل ان وجود «زيد» اذا سلب عنه وجود «عمر» و كان وجود «زيد» بما هو صاحب للنفس والحد وبالجمله للمعدم صدقا لسلب وجود «عمر» لزوم التركيب وهو لما نحن فيه محال ، و اذا سلب عن وجود «زيد» بما هو وجود «زيد» كان الشيء خیر نفس لان الوجود فيهما بما هو وجود لا بما هو حصة الفرد ، واحد اذا المتروك ان وجود «زيد» بما هو وجود «زيد» مطلوب عنه اذ لو كان الفرد او الحصة مسلوبا عنه كان الصدق النقص والمعدم وهو الشق الاول من قوله .

(١) هذا كالتعريف الذي سينقله من المرقاء ، وقصد من التوضيح هو الاعتماد على ما سي-

وتوضيح ذلك أنك اذا حددت نوعاً محصلاً كمهية الانسان (مثلاً) بأنه حيوان ناطق ، يجب عليك ان تحضر معانيه وتضبط مقصد من قولك الشارح لمهيته ، أنه لا يريد عليه شيء ولم يبق شيء من معاني ذاته واجراء مهيته الاوقدد كرفي هذا القول الوجير او غير الوجير ، والالم يكن هذا الحد حداً تاماً له . فيشترط في مهية الانسان وحده ان لا يكون شيء آخر غير ما ذكر من الحيوان والناطق . فلو فرض أن في الوجود نوع محصلاً جامعاً بحسب المهية مع هذه المعاني المذكورة في مهية الانسان ، معاني اخرى كالفرسية و الطليكية وغير ذلك ، لم يكن ذلك النوع انساناً بل شيئاً آخر اتم وجوداً منه ، وانما اردنا بقولنا (١) « نوعاً محصلاً » ما تحصل وجوده لاماً تحصل حده ومعناه فقط . فان الانواع الاضافية كالحيوان (مثلاً) او الجسم النامي (مثلاً) و ان كان لكل منها حد تام بحسب المفهوم الا أنه ليس بحيث اذا اضيف الى ذلك المعنى معنى آخر كمالى لم يحمل على المجموع اسم ذلك النوع الاضافي ومعناه ، ولهذا اذا اضيف الى الجسم النامي ، الحساس ، يحمل على المجموع الذي هو الحيوان ، الجسم النامي وكذا يحمل على الانسان ، الحيوان ، وهذا بخلاف النبات ، اذ قدمت نوعيته الوجودية وتحصلت كما تمت مهيته الحدية فادن وجد نوع حيواني لم يحمل عليه النبات وان حمل عليه الجسم النامي ، وكذا لم يحمل على النبات أنه حجر او معدن وان حمل أنه جسم ذو قوة حافظة للتركيب وكلامنا في الوجود الناقص اذ اتم لافى المعاني المطلقة اذا ضم اليها معنى آخر ، فالاول غير محمول على شيء آخر فرض

— ان يقال انه اذا كان الوجود البسيط جامعاً لكل وجود فلم لا يصدق عليه ماهيته ؟ فليجرب ان يقال : انه انسان او ملك او غيرهما بان الماهية هي المحدودة بالحد الجامع المانع وهذان الجمع والمانع يعبر ان الى اعتبار قبدهما فقط لشيئهما وسبق وجودهما فاذا اضيف الى وجود ماهية وجود آخر لم يصدق تلك الماهية عليه من قبله .

(١) اي . قولنا : « أنك اذا حددت نوعاً محصلاً ما يحصل وجوده لا ما يحصل مفهومه فقط اذ كل مفهوم حتى مفهوم الجنس الذي هو ماهية ناقصة ولا سيما جنس الاجناس بما هو مفهوم تام و لنفس من ماهية الجنس اسما هو بحسب التحصل لفناء تحصيله في تحصيلات فصوله المقسمة — من قبله .

انه اتم وجوداً منه ، بخلاف الثاني كالجنس المحمول على نوعه .

إذا قررر هذا فنقول : ان «العرفاء» قد اسلموا في اطلاق الوجود المطلق والوجود المقيد على غير ما اشتهر (١) بين اهل النظر . فان الوجود المطلق عند «العرفاء» عبارة عما لا يكون محصوراً في امر معين محدوداً بعد خاص والوجود المقيد بخلافه كالانسان والملك والنفس والمقل وذلك الوجود المطلق هو كل الاشياء على وجه أبسط و ذلك (٢) لانه فاعل كل وجود مقيد و كماله ، و مبدا كل فضيلة اولى بتلك الفضيلة من ذي المبدء (٣) ، فمبدء كل الاشياء فباضها يجب ان يكون هو كل الاشياء على وجه ارفع وأعلى . فكما ان السواد الشديد يوجد فيه جميع الحدود الضعيفة السوادية التي مراتبها دون مرتبة ذلك الشديد على وجه أبسط ، وكذا المقدار العظيم يوجد فيه كل المقادير التي دونه من حيث حقيقة مقداريتها لا من حيث تعييناتها العدمية من النهايات والاطراف ، فالخط الواحد الذي هو عشرة اذرع (مثلاً) يشمل الذراع من الخط والذارعين منه وتسعة اذرع منه على وجه الجمعية الاتصالية ، وان لم يشتمل على

(١) ادما اشتهر بينهم تخصيص المطلق والمقيد بالمفاهيم الذهنية مطلقاً واما في عرف العرفاء فكاد ان يكون موصوفاً بالوسع التخصيصي او التخصيصي للامر المعنى وذلك مثل الكلبة بمعنى الصلة والاساطعة كما في عرف الحكماء «الاشراقيين» بل «الهلويين» واللايعرط وغيره المشتمل في الوجود الحقيقي فتقول العرفاء : «اما الوجود المطلق» مثل قول الحكماء : «الوجود البسيط كل الوجودات» - من قده .

(٢) بنى بيانه على طية المطلق للمقيد والملة واجده لكمال معلوله كما يقال : ومضى الشيء لا يكون فاقداً له ، وهو و ان كان يائناً تماماً في نفسه لكن الذي اشرافا اليه في التطبيق السابق اشراف مسلماً واهم تفساً ويتبين به كونه واحداً بالوحدة الحقة ومساائل شريفة اخرى ط مبدله .

(٣) اشارة الى مبك آخر يتغير المدعى والدليل أما المدعى فلانا لان جعل النوان عينا «البسيط كل الوجودات» بل يجعل المبدء الوجودات فاعل وغاية كل الوجودات وههنا ايضاً من قبيل تطبيق الحكم على الوصف ، المشعر بالطية . وأما الدليل فهو عينا ان مطلق العبرو الكمال لا يكون فاقداً له وان غاية الشيء كماله وكمال الشيء هو الشيء مع امرائه اذ لو كانت غاية الشيء وكمالها فاقداً له لم يكن وصول الشيء اليها من قبيل الاستكمالات ، بل من قبيل التكوّنات والتفاسمات - من قده .

أطرافها العدمية التي يكون لها عدا لاتصال عن ذلك الوجود الجمعي وتلك الأطراف العدمية ليست داخلية في الحقيقة الخطية التي هي طول يعطى حتى لو فرض وجود خط غير متناهى لكان أولى والق بان يكون خطأ (١) من هذه الخطوط المحدودة ، وإنما هي داخلية في مية هذه المحدودات الناقصة لا من جهة حقيقتها الخطية بل من جهة ما لحقتها من النقائص والقصورات . وكذا الحال في السواد الشديد واشتعاله على لسودات التي هي دونه ، وفي الحرارة الشديدة واشتعالها على الحرارة الضعيفة ، فمكنا حال اصل الوجود و قياس احاطة الوجود الجمعي الواجبي الذي لا يتم منه بالوجودات المقيدة المحدودة بحدود يدخل فيها اعدام وتناقص خارجة عن حقيقة الوجود المطلق داخلية في الوجود المقيد . واليه الاشارة في الكتاب الالهي « أن السموات والارض (٢) ارتقا فخلقناهما وما هو الرق اشارة الى وحدة حقيقة الوجود الواحد البسيط ، والتمتق تفصيلها سما وارضاً وعقلاً وتصاؤفاً ولكلهم ملكا . وقوله (تعالى) (٢) . « وجعلنا من الماء كل شيء حي » وهل الماء الحقيقي الارحمته التي وسعت كل شيء وفيض جوده المار على كل موجود ؟ وكما أن الوجود حقيقة واحدة سارية في جميع الموجودات على التفاوت والتشكيك بالكمال والنقص فكذا صفاته الحقيقية التي هي العلم والقدرة والارادة والحيوة . سارية في الكل سريان الوجود (٣) على وجه يعلمه الراسخون فجميع الموجودات حتى الجمادات حبة عالمة ناطقة بالنسبيح ، شاهدة لوجود ربها . عارفة بخالقها ومبدعها ، كما مرتحققه في لوائل السفر الاول . واليه

(١) ادلم يحته شيء من نسخ الخط بل فاته التوابل والنقاط مثلا وهي مباينة بالنوع له . اما التوابل فليكونها جواهر الخط عرض وأما النقطة فليكونها حدا مشتركا بين الخطوط والمحدود المشتركة مباينة بالنوع لذوى الحدود كما ثبت في محله - من قوله
(٢) هدامى الوحدة في الكثرة اظهر منه في عكسه وكلمة «حي» صفة ، وضحة لا مضممة . شارة الى ان كل شيء له حيوة وشور - من قوله .
(٣) اي سارية لا تنصف صفات المسمى فيه بل تنفيه وهذا المعنى اطلق السير ايضا في قوله :

وليس له الا جلالك سائر

جمالك في كل الحقائق سائر
اي : الاقرط نور جمالك - من قوله .

الإشارة بقوله «وان من شيء الا يسبح بحمده» (١) ولكن لا تفقهون تسبيحهم لان هذا العقوم هو العلم بالعلم لا يمكن حصوله الا للمجرد دين عن غواشي الحسية والوضع والمكان.

الموقف الثاني

في البحث عن صفاته تعالى على وجه العموم والاطلاق وفيه فصول:

الفصل (١)

في الإشارة الى اسم الصفات: الصفة اما ايجابية ثبوتية واما سلبية تنقيسية ، وقد عبر الكتاب عن هاتين بقوله «تبارك اسمك ذي الجلال والاكرام» صفة الجلال ما جللت ذاته عن مشابهة الغير ، وصفة الاكرام ما تكرمت ذاته بها وتجلت . والاولى سلوب من النقائص و الاعداء ، وجميعها يرجع الى سلب واحد هو سلب الامكان عنه (تعالى) والثانية تنقسم الى حقيقة كالعلم (١) والحيوة، و اضافية كالخالقية

(١) اى يسبح بتسبيحه ويحمد بحمده اى . كلها كاشفة لاسماه وصفاته وشارحة لجمال وجلاله ، والحمد ايضا اظهار كمال الحمود وكل وجود خير وحسن وجمال وجلال ولما كان كل وجود وخير منسوباً اولاً الى الله (تعالى) وثانياً الى تيمنه وما حمده كما قال (عليه السلام) «ما رأيت شيئاً الا ورأيت الله قبله لان نسبته الى الفاعل بالوجوب والى القابل بالامكان» كانت وجودات العالم بهراشرها السنة فاطقة بان له الحمد وله الملك ، لا بعض دلالة الاثر على المؤثر كما بقوله المتكلمون ، ولما لم يكن الاثر شيئاً على حياه - بل ما هو قيد بهما وجود لم هو ، و جوية هو المطلق عوبة كل هو ، وكان قد ينتفى في قطر السالك دول المظاهر للاسماء ، ويظهر دولة الاسماء، وتهدل الأرض غير الأرض والسماوات ويردوا الله الواحد القهار . كان الحمد والتسبيح (المبنيان للفاعل) ايضاً به (تعالى) - انت كما أثبتت على نفسك ولنا جمع (تعالى) بين التسبيحين او الحمدين (اعنى التسبيح وحمد الاشياء) في قوله «يسبح» والتسبيح وحمد شيء في قوله «بحمده» وقوله (قده) وهو العلم بالعلم اشارة الى قرأته «يفقهون» بياها النية لابناء الخطاب - من قده .

(١) التمثيل بمثالين اشارة الى اقسام الحقيقة الى الحقيقة المحضة والحقيقة ذات الاضافة فان المحضة مطلقاً سواء كانت في الواجب (تعالى) او في الممكن اربعة اقسام ، لان الصفة اما سلبية واما ثبوتية ويخدرج في السلبية ما ليس في لفظه حرف سلب كالعلم والامية الموضوعين -

و الراقبة و التقدم و العلية . و جميع الحقيقات ترجع الى وحيث الوجود ،
اعني الوجود المتأكد . وجميع الاضافات ترجع الى اضافة واحدة (١) هي اضافة

من عدم الوجود الى الوجود ، و التعلل للعلم و في الحق الاول كالقدسية ، و الثبوتية اما اضافية
وهي ما كانت محض النسبة كالعالية و القادمية ، و اما حقيقية وهي اما حقيقية محضة ان لم تكن
نسبة و لا ملزومة للنسبة كالحيوة و الوجوب بالذات و علم العالم بذاته ، و اما حقيقية ذات اضافة
ان لم تكن نسبة و لكن تكون ملزومة للنسبة كالعلم بالذات و التدرج عليه ، فلهذا بالعلم بالذات (مثلا)
صورة في ذهنه و ليست اضافة بل كيفية و لكن تلزمها النسبة الى العلم الخارجي و تلك
النسبة هي العالمية .

اذا علمت هذا فنقول : الصفات السلبية ليست عين ذات الموصوف والا ، لكان الموصوف
عندما . انقلت : هي محذورة في كون مصداقها من الذات فان الثبوتية الحقيقية ايضا مصداقها
من الذات لا مفهومها . قلت : السلب لا مصداق له و ظاهر ان الموجود لا يكون مصداقا و فردا
ذاتيا للسلب و عدم ، ثم يصلح ان يكون مقترطاً منه و فرداً عرضياً لهما بخلاف المفهوم الثبوتي
فان الموجود فرد ذاتي له و الكلي الطبيعي و ما يجري مجراه موجود عين فرد ذاتي . ان
قلت : سلب الباري (تعالى) عندكم من باب سلب السلب فيكون اثباتاً . قلت : السلب مطلقاً
ايضا لا محقق و اي شيء كان مسلوبه بما هو سلب لا يحاذيه شيء و كونه اثباتاً و ثبوتاً انما هو شأن
فرد المرض لا بما هو طبيعة سلب و عدم و الصفات الاضافية ايضا (اعني الإضافات الحقيقية
لا المصهورة) دائمة على ذات الموصوف والا ، لكان الموصوف نسبة محضة و السؤال و الجواب
جاريان هنا ايضاً . انقلت : السلب و الاضافة كيف يكونان متعينين لشيء و هما في محض و
اعتباري قلت : المتعلل لا يعتبر في صفة الشيء كونه امرأته ، بل يكتفي فيها بكونها في ظرف
نفس الامر فان الكلية صفة للانسان و الفرس و غيرها و هي من المقولات الثانية و لذا كان
المرض اما محصوفاً بالصيغة و اما خارجاً محصوفاً مطلقاً و كلاهما صفة الشيء فالتى من صفات
الواجب (تعالى) عين ذاته هي الصفات الثبوتية الحقيقية بكتلتا شئونها - حقه .

(١) اي : هي مفهومها الاضافي المتدرج تحته جميع اضافاته (تعالى) فان للوجود
الحق قهومية حقة حقيقية بالنسبة الى الوجود المطلق المسمى عندهم بالرحمة الواسعة ، و
لوجود المطلق قهومية حقيقية ظلية بالنسبة الى الوجودات الدائمة و هنا قهومية اضافية منطوية
فيها المفاهيم الاضافية التي حكموا بربادتها على الذات .

ان قلت هل يمكن ان يكون معنى كلامه (قدم) ان حقائق الصفات الاضافية و ما ينتزع
هي عنها ترجع الى اضافة اشراقية هي القهومية الحقيقية الظلية التي ذكرتموها ، بمعنى انها -

القيومية (١) هكذا حقق المقام والامؤدى الى اشلام الوحدة وتطابق الكثرة الى ذاته الاحدية ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

بيان تفصيلي: واجب الوجود وان وصف بالعلم والقدرة والارادة وغيرها كما سبق لكن ليس وجود هذه الصفات فيه الاوحد ذاته بذاته فهي وان تغايرت مفهوماتها لكنها في حقه (تعالى) موجودة بوجود واحد كما قال «الشيخ» في «التعليقات» من أن الاول (تعالى) لا يتكرر لاجل تكرر صفاته لان كل واحدة من صفاته اذا حققت تكون الصفة الاخرى بالقياس اليه ، فيكون قدرته حيوتوحيوته قدرته وتكونان واحدة ، فهو حي من حيث هو قادر وقادر من حيث هو حي وكذا في سائر صفاته .

و قال «ابوطالب المكي» : «مشيته (تعالى) قدرته وما يدركه بصفة يدركه بجميع الصفات ادلا باختلاف هناك» وسيأتي زيادة توضيح لهذا المقام بوجه يظهر لك مرة بعض الاقدام كما أن صفاته الحقيقية كلها حقيقة واحدة لا تزيد على ذاته (تعالى) وان تغايرت مفهوماتها والالكاف الفاعلها مترادفة ، فكذا صفاته الاضافية وان كانت زائدة على ذاته متغايرة بحسب المفهوم ، لكن كلها اضافة واحدة متأخرة عن الذات ولا يخل بوحديته كونها زائدة عليه فان الواجب (تعالى) ليس علوه ومجده يتقاسم هذه الصفات الاضافية المتأخرة عنه وعما اضيف بها اليه ، وانما علوه ومجده وتجمله و بهائه بمبادئ هذه الصفات التي هي عين ذاته الاحدية اي : يكون ذاته (تعالى) في

مرشثونها و طنونها و انطوائها فيها يكون كاطواء الأسماء والصفات التي في مرتبة الواحدية في الاحدية و كل اسم نفس ذلك المسمى ما حوذاً بشين من التعينات الكمالية كما هو طريقة العرفاء .

قلت لا يناسب هذا المعنى قوله (قدم) فيما بعد بأسطر : «المتأخرة» عما اضيف بها اليه لان القيوية الحقيقية و لو كانت تلك الاضافة الاشراقية ليست متأخرة عما اضيف اليه كيف ، وهي من صنف اول الاوائل متقدمة على الكل بتقدمه ، بل هي كالسحر الحرفي لا يمكن الحكم عليها بالمبنية او الريادة . ثم ان القيوية التي من الاسافات من التثويم الوجودي و لو جعلت مبالغة القيام بفتاته (كما عند البعض) لم تكن من الاسافات كما لا يعني - رحمه - .

(١) وهي كونه بحيث يقوم به غيره من وجود اوحشية وجودية فان العلق ، والرزق و الحياة ، والهدى ، والموء والمرء ، والهيأة ، (الى غير ذلك) جهتيات وجودية في موضوعاتها من الوجودات الامكانية ، وهي جميعاً قائمة به (تعالى) مقاسة من عنده - ط مدخله - .

ذاته بحيث ينشأ منه هذه الصفات وينبعث عنه هذه الإضافات ، وكما أن ذاته بذاته مع كمال فردانيته وأحديته يستحق هذه الأسماء من العلم والقدر والحيوة من غير أن يتكثروا بتعدد حقيقة أو اعتباراً وحيثية ، لأن حيثية الذات بعينها حيثية هذه الصفات كما قال «ابونصر الفارابي» : «وجود كله ، وجوب كله ، علم كله قدرة كله ، حيوة كله» لأن شيئاً منه علم وشيئاً آخر منه قدرة يلزم التركيب في ذاته ، ولا أن شيئاً فيه علم وشيئاً آخر فيه قدرة يلزم التكثرفي صفاته الحقيقية فكذا صفاته الإضافية لا يتكثرمعناها ولا يختلف مقتضاها وإن كانت زائدة على ذاته ، فمبدئية بعينها أزليته وبالعكس ، وهما بعينهما جوده وكرمه وبالعكس وهكذا في العفو والمغفرة والرضا وغيرها ادلو اختلف جهاتها و تكثرت حيثياتها لادى تكثرها الى تكثر مبادئها وقد علمت أنها عين ذاته (تعالى).

قال الشيخ المثال «شهاب الدين» الممتول في بعض كتبه : «ومما يجب ان نعلمه وحقيقته : انه لا يجوز ان يلحق الواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه بل له اضافة واحدة هي المبدئية ، تصحح جميع الاضافات كالرادية والمصورة وحوهما ، ولا سلوب فيه كذلك ، بل له سلب واحد ينجم جميعها وهو سلب الامكان ، فانه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية وغيرها ، كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمعدنية منه وان كانت السلوب لا يتكثر على كل حال . انتهى كلامه . وهو كلام في غاية الجودة الآن في قوله هو ان كانت السلوب لا تتكثر ، محل بحث (١) كما مررت الاشارة اليه من أن سلوب الوجودات (٢) بما هي وجودات

(١) اعتراض على اطلاق قوله ، «وان كانت السلوب لا تتكثر» ، ليس آخره ، والا فالسلب التي معنا ، سلب الأعدام لاسلوب الوجودات وهي لا تتكثروا لا تتكثر - ط مدغله .
(٢) اقول : عبارة والشيخ لا تأمى عن ذلك لانه من باب دفع الایجاب الكلى لا السلب الكلى اى : وان ليس كل سلب يتكثر ، بل بعضه يتكثر كسلب الكمال و بعضه لا يتكثر كسلب النفس ، ولو سلم انه من باب السلب الكلى فالمراد ان لاشئ من السلب الكلى فالمراد ان لاشئ من السلب بما هو سلب يتكثر لامتزى الأعدام من حيث الدم ، وان كان تكثراً فقيماً تناف الیمن المسلوبات . ثم ان الشيخ غنى التكثر لا التكتثير و لوفى سلوب الكمالات كما يشعر به قوله «ما يوجب» الى آخره والجواب عن هنا ان من باب الاستلزام - مرقد .

مما يوجب تكثرا في الملوب عنه ، و الذي من السلوب لا يوجب تكثرا الحيثية في الموصوف بهو سلب السلب كسلب الامكان عن واجب الوجود . ويندرج تحت سلب الجوهرية والعرضية والجسمية والكيفية والكمية وغيرها . واما سلب الوجود الاكمل عن الموحود الانقص (كسلب مرتبة العقل عن النفس مثلا) وسلب مرتبة الواجب عن العقل فذلك لامحالة يوجب تكثرا وكذلك سلب المساوي عن المساوي في الدجة كسلب القرية عن القر.

قال بعض المحققين في شرح قوله: « كما يدخل تحت سلب الجمادية من الانسان سلب العجرية والمدرية: » ان غرضه من ذلك ان السلوب د يحتاج الى حيثيات ذاتية مختلفة كسلب الجمادية عن الانسان ، فانه من حيث كونه ناميا وسلب العجرية عنه فانه من حيث كونه حيا متحركا بالارادة ، وسلب القرية عنه فانه من حيث كونه نامقا وتلك حيثيات ذاتية متعددة: ولا كذلك الحال في واجب الوجود . فان جميع السلوب مستندة الى ذاته الاحدية مرة واحدة لان ذاته مقتضية لسلب الامكان المستلزم لسلب النقائص فافهم انتهى .

القول: لا يخفى عليك ما فيه بعد الاطلاع على ما ذكرنا فان حيثية الناطقية في الانسان تكفي لان تكون مصححة لسلب الجمادية والعجرية والقرية كما ان العقل الفعال مع بساطته يسلب عنه جميع الممكنات التي دونه في الرتبة من غير حاجة الى حيثيات ذاتية مختلفة فيه ، فلم: ان القاعدة الكلية في تصحيح سلوب النقائص عن شيء هو كماله الوجودي. وفي تصحيح سلوب الكمالات عن شيء هو نقصاناته وجوهراته العدمية. فكلما يسلب عنه شيء وجودي بماه وجودي ، فهو لامحالة مركب خارجي او ذمعي كالانسان يسلب عنه الملكية ، والعقل يسلب عنه الواجبية ، فهو لامحالة مركب الذات من هاتين الحيثيتين: احدهما وجودية . والاخرى عدمية. واما الانسان اذا سلب عنه الجمادية والعجرية وغير ذلك فلا يحتاج في ذلك الى حيثية اخرى غير حيثية ذاته النفسية النطقية. فليكن بالتبني في هذا المقام حتى لا تزل قدمك عن سبيله ، ولا يزحجك عما ذكرنا سابقا ان البسيط الذات هو كل الموجودات .

الفصل (٢)

فى قسمة اخرى رباعية للصفات الثبوتية حتى يعلم ان اينها لا تعلق
للذات الواجبة .

الصفات اما محسوسة واما معقولة وكل منهما اما عين الموصوف او غيره فهذه
اربعة : الاول كالمتمثل للجسم (١) والثانى كالاسود له ، والثالث كالعالم للعقل ، (٢)
والرابع كالعالم للانسان البشرى فتقول : صفات البارى ليست من قبيل المحسوسات
اذ هو اجل من ان يتاله حس فمما اصل الجسم متوالى المشبهة الاول من قبيل الصفات الزائدة
لازمة كانت كما يقوله الاشارة ، لو مفارقة كما يقوله الكرامية تعالى عن اوهام
الجاهلين المضلين علوا كبيرا - اذ لو كان كذلك يلزم ان يكون عارية فى مرتبة
ذاته بذاته عما هو صفة الكمال كالعالم والقدرة والحياة وغيرها ، فيكون تجمله بغير
ذاته فيكون للغير تأثير فى كماله وتماهه ويؤدى الى الدور المستحيل (٣) ، فيلزم ان (٤)

(١) اى : للصورة الجسمية حيث يطلق عليها الجسم كثيرا لانها الجسم فى بادى النظر ،
واما المتمثل للجسم المركب معلوم امجزة لا عين - سقده .

(٢) على ما ذهب اليه تبارك للشيخ الاشراقى من ان القول وجودات محضة لاماهية لها
او المراد كالعالم لوجود العقل اذ من الواضحات زيادة العلم على ماهية العقل اذ الماهية من حيث
هى لا شىء كانت ليست الا هى لا ماهية ولا جاعلة سقده .

(٣) ان قلت : جهة التوقف متغايرة لان الصفات متوقفة فى وجودها على الذات والذات متوقفة
فى كمالها على الصفات وهل هذا الاكتوف كل من المرض والموضوع على الاخر بوجه غير دار
لان توقف المرض فى وجوده وتوقف الموضوع فى تنجسه قلت : كونه (تمالى) فاعلا ذاتية
وشعور وقدره مفروغ عنه صدور الحياة والعلم والقدرة والارادة وغيرها موقوف على حده
ان قلت : هذا تقدم العلم على نفسه لا الدور ، قلت : الدور باعتبار توقف صدور العلم على الحياة
والارادة مثلا ، وتوقف صدورهما على العلم وقس عليه ثبانه ليس المراد التجمل بسبب غير المتمثل
اذ مقتضى عروض الصفات معلوميتها ويكتفى بنفى المروض وهو واضح - سقده .

(٤) لكون ذاته مطلية ومستطرفة ولان الذات اكمل من الصفات لكونها معلقة للصفات والصفات
اكمل من الذات لكونها كمالات وحلية للذات فالذات اكمل من الذات بقياس المساواة . فان
قلت : لاهية ولا تأثر بينهما على طريقة المستف (قدم) كما سيأتى . قلت : غير بالاصل والتبع او
فحوصا - سقده .

يكون ذاته اكمل من ذاته ، و على قاعدة الاشراق يلزم ان يكون ذاته انور من ذاته ، اذ انور بانوار صفاته ، و الكل مستحيل . ولان القطرة حاكمة : بأن ذاتاً يكون كمالاتها بنفس ذاتها اشرف واكمل من ذات استكملت بأمر ذاتها على ذاته . وعلى الجملة ليس في ذاته لكونه مبدء سلسلة الخيرات الوجودية والاضافات الثورية شيء بالقوة اصلاً ، ولا في ذاته جهة امكانية . بل كله وجود بلا عدم ، وكمال بلا نقص وفعل بالقوة ، ووجوب بلا امكان ، وخير بلا شر ، لانه غير منتهى الشدة الوجودية اي ذاته عن القصور والانفعال فصفاته الجمالية كلها عين ذاته اي : وجودها بعينه وجود الواجب ، فهي كلها واجبة الوجود من غير لزوم تعدد الواجب واليه الاشارة بقول الشيخ «اي نصر الفارابي» : يجب ان يكون في الوجود وجود بالذات وفي الملم علم بالذات ، وفي القدرة قدرة بالذات وفي الارادة ارادة بالذات ، حتى تكون (١) هذه الامور في غيره لا بالذات اقول : وهكذا في كل صفة كمالية (٢) للموجود بما هو موجود .

تنوير عرشي وهذا يرشدك الى ان حقائق الاشياء يجوز ان يكون لها وجود بسيط جمعي والى انه قد يكون حقيقة واحدة انحاء من الوجود بعضها مادي وبعضها مجرد ، بعضها ممكن وبعضها واجب كاسل الوجود فانه حقيقة واحدة بعضها جوهري

(١) حاصل كلام الملم ، انه كما يقول الالويون في دليل اثبات الواجب (تعالى) : ان الوجود ان كان واجباً فهو ، والا استلزمه دفعا للمدور او التسلسل نعم هذا البيان في تواريع الوجود فنقول : الملم ان كان واجباً فهو وان كان متعلقاً بالغير فذلك الغير ايضاً علم لان مطلق الكمال لا يكون ما قبله ثم تنقل الكلام الى ذلك العلم وهكذا حتى يصل الى علم قائم بذاته وكذا في القدرة والارادة وغيرها مما هو من عوارض الوجود بما هو موجود من غير استلزام تجسم وتحدد من نفسه .

(٢) المراد بالصفة الكمالية ، ما لا يرجع الى عدم او عدمي كالمادية ، والموجود من حيث هو موجود هو الوجود من حيث هو وجود والصفة المنتزعة من الوجود كذلك يجب ان تكون عينه غير ذاتية عليه وان خالفت مفهومها ولولم تكن عينه لكانت غيره فكانت باطلة لامالة الوجود وبطلان غيره ، وقد فرضت صفة كمالية هنا خلف واذ كان الواجب (تعالى) وجوداً حقاً لا عدم معه ثبتت له الصفة المذكورة فكانت عينه والصفات الواجبية ايها ما كانت هي الصفات المنتزعة من الموجود بما هو موجود تثبت للواجب لذاته وثبتت لغيره بمقتضى ذلك لفظ منطله .

وبعضها عرض ، منها واجب ومنها ممكن وذلك لأن هذه الصفات مما يقع الاشتراك فيها بحسب المعنى والمعلوم بين الواجب والممكن ، وهي في الواجب عين ذاته ، فتكون واجبة لأن وجوده عين العلم والقدرة والارادة وغيرها والعلم في علم العقل بذاته بعقل وفي علم النفس بذاتها نفس وقد يكون عرضاً من مقولة الكيف و هو كيفية تصابة غير القدرة والارادة اللتين هما أيضاً كيفيتان شائتان متغايرتان ومتغايرتان للعلم في هيهنا مختلفة في الوجود لكل منها اثر خاص وهي كلها هناك شيء واحد وجوداً وعيناً وكذا فعلا وتأثيراً فان اثر العلم هناك بعينه اثر القدرة والارادة والحياة. فكما ان المعلوم معلومه (تعالى) فكذا مقدور وممراده ، وحى بحيوته ومجموع يجعله بالذات من غير اختلاف جهات الاحسب الاسماء ومفوماتها. هكذا يجب ان يحقق الامر في عينية الصفات للواجب لا كما فهمه المتأخرون الذاهبون الى اعتبارية الوجود ، يجعلوا معنى عينية الصفات في الباري (تعالى) ان مفوماتها مفهوم واحد وانه يترتب على ذاته بذاته ما يترتب على تلك الصفات في غيره وهذا بناء على غفلتهم عن سر الوجود ودرجاته المتفاوتة (١) ويزيدك ايضاً لهذا المرام .

الفصل (٣)

في حال ما ذكره المتأخرون في أن صفاته (تعالى) يجب (٢) أن يكون نفس ذاته

(١) في قولهم الاول غفلوا من اصل الوجود فكان عينية كل من الصفات مع الاخرى ومع الذات بحسب المفهوم والحمل بينها اولياً لعدم امالة الوجود عندهم واما في قولهم بالنيابة وانه يترتب على ذاته ، الى آخره ، فتدغلوا عن سر الوجود وان حقيقته كل صفته في الوجود فتكون مقولة بالتشكيك كالوجود وتكون (مثلاً) المودة القائمة من المعلوم بالنفس صفة وعلم النفس والعقل والواجب (تعالى) بذواتهم ايضاً متغلوا كانوا متغلبين بهذا المرض المرضي ، للوجود وتوابعه مع وحدتها وبساطتها لم يتعاشروا عن كون العلم قائماً بالذات بل الواجب الوجود بالذات صفة وعلم بالحقيقة وله فتوحوا بالنيابة ويمكن جعلها ضافة السرا الى الوجود بيانية حتى تكون اشارة الى قولهم الاول يكون قوله : ودرجاته المتفاوتة اشارة الى قولهم الثاني من قبله .

(٢) ما أقاموه من الدليل عليه انما ينتج (على تقدير تمامه) أن ليس لصفة هي خبر ذاته ، وهذا غير كون صفاته عين ذاته ، ولعل الدليل مأخوذ من مغرب الاعتزال سطوة ذلك .

قالوا: كلما هو صفة لشيء (١) فيفتقر الى ما يقوم به ، فكلمة قيامه بشيء فوجوب وجوده متعلق به وكلمة وجوب وجوده متعلق بغيره فهو ليس بواجب لذاته ، فيكون ممكناً في نفسه ، فالصفات كلها سواء كانت للواجب او للممكن ممكنة في انفسها وكيف يكون الصفة وصاحبها واجبي الوجود؟ وقد تبين نفي تعدد الواجب في الوجود. واما انه هل يجوز عليه (تعالى) صفة ممكنة ، فنقول: يمنع عليه الصفة المقررة في ذاته لانه لو تقرر في ذاته صفة ممكنة ففاعلها ومرجعها لا بد ان يكون ذاته ، ادلا واجب سواء ولا يتصل ايضاً من مجعولاته وهو بين (٢) وحيث يلزم ان يكون الذات الاحدية فاعلة ومنفعلة وهو محال ، لان كل ذات فعلت وقبلت فيكون فعلها بجهة و قبولها باخرى لوجوده :

الاول ان الفعل للفاعل قد يكون (٣) في غيره والقبول للقابل لا يكون في غيره فجهة الفعل غير جهة القبول وقد ثبت بساطته (تعالى).
الثاني انهما لو كانتا جهة واحدة لكان كلما فعل بنفسه (٤) قبل وكلمة قبل بنفسه فعل والوجود يكذبه.

(١) اي : صفة عائدة لشيء او صفة لشيء غيره ، ولولا تقدير النورية لكان قوله :
« فيفتقر الى ما يقوم به » في محل المنع وهو ظاهر - ط م د م D

(٢) لان شر الحاجات هو الحاجة الى المطلوب و ايضا المطلوب يتصل عن الذات باعتبار الصفة كالملم والمشيء والتعدد ونحوها فلو حصلت صفاته من مجعولاته لم يمتد دور - م د م د م د م د م د م د م D

(٣) كلمة « قد » للتحقيق كما في قوله تعالى : « قد علم الله الموقنين » او لما كان في الاجاب الجزئي كفاية في اثبات المطلوب - مع انه لو اورد الكلية لكان صادرة ودلالة المفاهيم ضمنية - اورد سور الجزئية التي هي قبيضة للكليات الاخرى وهذا اولي فلا يراد انه يفهم منه ان فعل الفاعل قد يكون في نفسه وهو التزام لمطلوب المصم - م د م D

(٤) كلمة « بنفسه » في الموضمين متعلقة ب« فعله » الذي يليها والافى خالية عن الفائدة لانما فعل بامر ذاته على ذاته ايضاً قبل بذلك الامر الراءد وبالعكس لان المفروض ان الفعل والقبول جهة واحدة وقوله : « والوجود يكذبه » لان الهيولى الاولى قابلة لا يرد الصورة النوعية فاعلة لا غير. -

الثالث أن الفاعل هو الذي يقتضى وجود المعلوم و يجعله واجب الحصول ويوجده وان توقف وجود المعلوم على غير مقرر، يوافق العزل والمقابل لا يقتضى المعلوم ولا يجعله واجب الحصول وليس له الا الصحة والنهي والاستحقاق لوجوده، لمقبول، فنسبة الفاعل الى مفعوله بالوجوب، ونسبة المقابل الى مقبوله بالامكان، والوجوب يبطل للقوة ولا يبطل الشيء لذاته ما اقتضاه لذاته، فهما جهتان مختلفتان ثبت أن الواجب (تعالى) لو اتصف بصفة متقدمة في ذاته لزم اختلاف جهتين في ذاتيه وهاتان الجهتان اما ان تكونا لازمتين له او مقومتين له او الواحدة منهما مقومة والاخرى زائدة (١) وعلى التقادير يلزم تركيب الذات في الواحد الحقيقي.

اما على الشقين الاخيرين فواضح.

واما على الشق الاول فتعيد الكلام الى صدورهما بأن نقول: انهما لا يصدران الا جهتين مختلفتين أيضاً فاما أن يتسلسل الامر لا الى نهاية او ينتهي الى جهتين مقومتين

— ان قلت: الصورة النوعية والعقل لا محالة لهما هادئ و صفات يتبلاها فهما فلا وقبلها لانهما فلا لا غير.

قلت: ليس المراد لزوم التساوي بحسب التحقيق أو بحسب الصدق مطلقا، بل المراد لزوم التساوي بحسب الصدق بالنسبة الى الامر الواحد الذي قبل وقبل، بل المراد لزوم الاتحاد، والوجود يكذبه لان الواجب (تعالى) لا يتقبل مصولاته المادية مثلا، والعقل والمبدء لا يتقبلان مما يليهما فالاولى ان يترء «الفعال» بالبناء للمفعول وكلمة بنفسه حينئذ ايضا الصق بما بعدها - س قد.

(١) لا يخفى ان ههنا احتمالا آخر هو ان تكون احدهما عينا للذات والاخرى لازمة لها واستلزامه للمحذور، ليس عفداً لعدم تفرغه، اذ كل العقول معتزلة للمحاذير، لكن يمكن ان يقال: هذا الحق كان بطلانه أوضح اذ نقل الكلام الى صدور الجهة اللازمة فاما ان تستند الى الجهة المعنية (اعني الذات) فهو باطل لتباعد الفعل والقبول فلا يستند جهتها الى ذات بسيطة، واحدى الجهتين الى الاخرى، وان كانت جهة قبول الصفات هي الجهة اللازمة وجهة صدورها الذات البسيطة، (كجهة صدور الجهة اللازمة) لزم صدور الكثير من الواحد واما ان تستند الى جهة اخرى لازمة وعلم جراً فيلزم التسلسل. واما ان ينتهي الى جهة مقومة فيلزم التركيب في الذات مع محذور آخر هو العلق اتحاد ما فرخناه هنا جزئاً فالمحذور هنا أشخص هذه الهيئة - س قد.

لذاته - تعالى عنه علوا كبيرا - هذا ما ذكروه في عينية صفاته (تعالى) الحقيقية وفيه بحث من وجوه :

الاول : أنا نقول : ان ههنا اشتباها من باب أخذ القبول (١) بمعنى الانفعال الاستعدادى مكان القول بمعنى مطلق الاتصاف ، والبرهان لا يساعد الاعلى تقي الاول دون الثانى فلنائل أن يقول: صفاته (تعالى) لوازم ذاته (٢) ولوازم الذات لا تستمى جملا مستقلا بل جعلها تابع لجعل الذات وجوداً و عدماً . فان كانت الذات مجعولة كانت لوازمها مجعولة بذلك الجعل و ان كانت غير مجعولة كانت لوازمها غير مجعولة بالاجعل الثابت للذات . ولا يبعد أن يكون هذا قول من ذهب من المنكلمين الى أن صفاته (تعالى) واجبة الوجود بوجود الذات .

والثانى ان الدليل متقوض بالصفات الاضافية (٣) له (تعالى) كالمبدئية والسببية وغيرهما ، لجريان الدليل بجميع مقدماته فيها ، فيلزم اما عدم اتصافه بتلك الصفات

(١) «القبول» بمعنى الانفعال التجددى هو ان يطرء على الشيء كمال يلحق به بسبب النهر او بالنهر بمدخلية المادة «والقبول» بمعنى مطلق الاتصاف هو ان يتصف شيء بشيء لازم له بذاته بلا مدخلية المادة فالنار كالملة للحرارة بالمعنى الثانى والماء قابلة لها بالمعنى الاول ، و المادة المارية لامدخلية لها فى قبول الحرارة فلو فرضت الصورة النوعية النارية مجردة عن المادة لكانت متصفة بالحرارة ايضا ، و لوازم اللاحيات و كذا لوازم الوجودات ، قبولها بمعنى مطلق الاتصاف وحيثية اتصافها بلوازمها عن حيثية مصدرتها ومنعاً عنها لها سواء كانت فواعل بالطبع لها او بالاختيار . الامر من التامل بالرضا او بالنفاة - سقده .

(٢) هذا كلام آحرمع التوم وليس نتيجة لما قبله ، ادفعها قبل منع جهة القبول وراه جهة الفعل وههنا منع جهة الفعل ايناباتها لامجعولة بلا مجعولية الذات الا انه فرغ هذا الكلام على ما قبله لا ابتنائها على كونها لوازم فكانه قال : فاذا كانت الصفات مقبولة لذاته (تعالى) لا بمعنى الاتصال التجددى وذلك لكونها لوازم فلنائل ان يقول : اللزم لا يستدعى جملا مستقلا - سقده .

(٣) اقول : بعد ما حقت لك معنى الصفات الاضافية و انها انتزاعية - و لهذا قالوا بزبادتها - تعلم أن لا ورود لهذا النقض اذ من مقدمات الدليل ان كل ما هو مفع لشيء فينفقر الى ما يقوم به وهذا لايجرى فى الاسافات اذ لا قيام للامر الانتزاعى بشيء وليس امرا ينضم الى الوصف - سقده .

أو عدم كونها زائدة على الذات ، وكلا القولين باطل . ويرد على الوجه الأخير من الوجوه الثلاثة معاد :

أحدها : انتقاصه بعض الصفات الحقيقية له (تعالى) حيث يلزم على ما ذكر اختلاف جهاتها ، فإن علمه (تعالى) بعينه قدرة باعتبار وإرادة باعتبار ، والقدرة بحسبها إمكان صدور الفعل (١) ، والإرادة تقتضى وجوبه . فعلمه (تعالى) من حيث أنه قدرة يصح منه الصدور واللاصدور ومن حيث أنه إرادة يجب عنه الصدور ، فلو كان جهة هذا الإمكان غير جهة الوجوب يلزم أن يكون ذاته ذاتين مختلفتين . مع أن حيثية ذاته بعينها حيثية جميع صفاته الحقيقية الكمالية ، وكذا حيثية كل صفة كمالية له هي بعينها حيثية سائر الصفات الكمالية ، وسيأتى تحقيق هذا المقام .

وثانيها : المنع بأن لا نسلم أن نسبة القابل إلى المقبول بالإمكان الخاص المنافى للوجوب ، لم لا يجوز أن يكون بالإمكان العام ؟ وهو غير مناف للوجوب ، وربما يجاب عنه : بأننا نعلم بديهية أن القابل بما هو قابل يجوز كونه متصفاً بالمقبول ، ويجوز أن لا يكون متصفاً به ، فالإتصاف بالفعل ليس من حيثية القابلية بل من حيثية أخرى . ولك أن تدفعه . بمنع الكلية ، فإن ما ذكر غير جار فى إتصاف المهيئات بلوازمها ، إذ لا يمكن أن يقال : أن الأربعة يجوز أن يكون زوجاً ويجوز أن لا يكون زوجاً بل هي واجبة الزوجية .

وثالثها أن التناقض بين الوجوب والإمكان فيما نحن فيه ممنوع ، إذ لايجاد إيجاب وجود المعلول فى حد نفسه ، والقبول إمكان حصول المقبول فى القابل ، فالإمكان

(١) فهذه هي قدرة الحيوان وأما قدرة الواجب (تعالى) فمنها صدور الفعل عنها العلم والمشيئة وقد حقق (قده) فى كتبه ذلك وقد كذب المحقق الضعيف فى أماله التلذذ بين معنى القدرة أى سعة الصدور والإمكان المذكور وكون القابل بحيث أن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ولعل هذا الاعتراض وظاهره ما قبله وبمده غير الأول من غيره فلا للاسناد إلى قائله ولم ير به اتكالا على ما حققه موضحه كما قال «وسيأتى تحقيق هذا المقام» ويرشدك إلى ما ذكرنا تصديره البحث الأول بقوله : «أنا نقول» وتصديره تحقيقاته اللاحقة (اعنى قوله : «لا يخفى عليك أبعد الكلام» والسدوع ، إلى آخره) بقوله : «أقول» استماراً بأن ما وقع فى اليقين ، من مجادلات المتأخرين - منده .

امكن وجود لغيره ، والوجوب وجوب وجود نفسه ، ولا تنافي بينهما (١) . وايضا
الفاعل يوجب وجود المعلوم والقابل لا يسلب هذا الوجوب والايجاب ، بل هو صحيح
وجود المعلوم بالحصول فيه فالتنافي بينهما غير مسلم .

وقد يجاب عن الاول (٢) بأن المعلوم في نفسه كما أنه لامكان محتاج الى علة
وموجب فكذلك (٣) وجوده في غيره ايضا لامكانه محتاج الى العلة والموجب ولا شك
ان القابل من حيث هو قابل لا يوجب وجود المقبول ، فموجب وجوده في القابل ايضا
هو الفاعل فكما ان الفاعل يوجب وجود الشيء في نفسه فكذلك يوجب وجوده في
غيره . وايضا فهو وجود الشيء الواحد لا يختلف فالذي نحو وجوده انه صفة لغيره فوجوده
في نفسه عبارة عن وجوده لغيره . الا ترى أن وجوده لاعتراض في انفسها هي وجودها
لموضوعاتها بلا اختلاف جهتين ، فوجود المقبول في نفسه هو عينه وجوده للقابل .

و من الثاني بان التنافي بين الايجاب واللايجاب والضرورة واللاضرورة في
ذات واحدة من جهة واحدة يستلزم لا يخفى على المتأمل فمنه مستنداً بأن الفاعل يوجب
المعلوم والقابل لا يسلب هذا الوجوب مكابرة فان القابل وان لم يسلب الايجاب
الناسي من الفاعل لكنه متصف بسلب الايجاب الناشئ عن ذاته ، فلا يمكن أن يكون
شيء واحد قابلاً وفاعلاً من جهة واحدة ولا يذهب عليك ان هذا ليس بحثاً على السند

(١) هذا بناء على ان مفهوم الوجود النفس غير الوجود الراجلي لهذا طبيعة ودائمية
اخرى وابن احدىها من الاخرى ، فموضوع الوجوب مقار لموضوع الامكان و ما سأتى ان
وجود الشيء في نفس الموجد الناشئ من وجوده لغيره بناءً على اتحادهما صدقاً وحرية ،
والتنافي من الاحكام الخارجية - منقده .

(٢) قوله «من الاول» اي : من قوله اذا لاجزاء ايجاب ، الخ وقوله «من الثاني» اي :
من قوله «وايضا الفاعل يوجب» الخ

(٣) لما قال المانع : «دفع التنافي بسبب ان موضوع الوجوب و الايجاب هو الوجود
النفس وحده للمعلوم وموضوع الامكان هو الوجود الراجلي له وحده» اراد المجيب اثبات
الثاني بكون كل منهما موضوعاً لكليهما فان الراجلي ايضا موضوع الوجوب الناشئ من الفاعل
لحاجته الى الفاعل ايضا و النفس ايضا موضوع الامكان فان الوجود النفس للمقبول من
الوجود الراجلي - منقده .

الاحص (١) : بل هو بيان للمقدمة الممنوعة على وجه يدفع عنها السند .
 أقول : لا يحفى عليك أن هذا الكلام و ان دفع هذا الاعتراض عن الدليل المذكور لكن لا يحدى نقماً لاصل المقصود من عينة الصفات له لان الدليل المذكور وان اثبت تعدد جهتي الفعل والقبول بمعنى الامكان و القوة الاستعدادية و أما جهتي الفعل والقبول - بمعنى مطلق الموصوفية بأمر زائد على ذات الموصوف - فلم يقيم دليل على اختلافهما على وجه يوجب الكثرة و لاجل هذا قال الشيخ « ابو علي » في التعليقات « و إمكانات الصفات عارضة لذاته (تعالى) فوجود تلك الصفات اما عن سبب من خارج يكون واجب الوجود قابلاً له ولا يصح ان يكون واجب الوجود قابلاً لشيء فان القبول لما فيه معنى ما بالقوة و اما ان يكون تلك العوارض توجد فيه عن ذاته فيكون اذن قابلاً كما هو فاعل ، اللهم الا ان يكون الصفات والعوارض لوازم ذاته فانه حيث لا يكون ذاتهم موضوعة لتلك الصفات لانها موجودة فيه . بل لانها عنه ، و فرق بين أن يوصف جسم بانه ابيض لان الابيض يوجد فيه من خارج و بين أن يوصف بانه ابيض لان البياض من لوازمه . و اذا اخذت حقيقة الاول على هذا الوجه و لوازمه على هذه الحجة استمر هذا المعنى فيه ، و هو ان لا كثرة فيه و ليس هناك قابل و فاعل بل من حيث هو قابل فاعل وهذا الحكم مطرد في جميع السائط فان حقائقها هي انها يلزم عنها اللوازم و في ذاتها تلك اللوازم على ا ٢ من حيث هي قابلة فاعلة فان السبب هو فيه شيء واحد انتهى كلامي ملخصاً .
 فقد علم أن حثيثة القبول و الفعل ليست مما يوجب اثنية في الذات و لافي الجهات الثابتة لذات ، الا اذا كان القبول بمعنى الاتعال والناتر ، و ليس من شرط قيام شيء بشيء تآثره عنه ، بل قد يكون قيام بالآثار كلوازم البساط .
 فان قيل : لا سلم وجود لازم للمية البسيطة بل للميات التي هي علل للوازمها اما هي مركبات فيمكن أن يكون فاعليتها بجهة و قابلتها بجهة اخرى ، فلا يلزم أن

(١) اي الاحص في التحقق من المنع حتى يقال : انه خارج عن دأب المناظرة فان اساس المانع منه تفصل ، فتعريض السند الاحص لا يرفع اصل المنع من اليقين و لم له كان مستنداً بسند آخر فالواجب على المستدل اثبات نفس المقدمة الممنوعة فانبتها على وجه يدفع هذا السند بالتبعية - من قده .

يكون هناك شيء واحد قابلاً وفاعلاً بجهة واحدة .

فلما أولا ان في كل مركب يتحقق امر بسيط ولكل واحد من البسائط شيء من اللوازم ولا اقل من كونه واحداً لو ممكناً عاماً أو مفهوماً . وثانياً ان الحقيقة المركبة ايضاً لها وحدة مخصوصة حتى المثرة في عشرتها والخمسة في خميتها ولها لازم ، واللازم الذي يلزمها من هذه الحثية ليس علة لزومه احد اجزاء ذلك المجتمع والا لكان حاصله قبل ذلك الاجتماع ، و ليس القابل له ايضاً احد اجزائه فان السطح وحده في المثلث لا يمكن أن يكون موسوفاً بتساوي الزوايا لقائمتين ولا الاضلاع الثلاث فقط بل القابل هو المجموع من حيث ذلك المجموع وكذا الموجب المتضمن فكان الشيء الواحد باعتبار واحد قابلاً وفاعلاً و لذلك ترى «الشيخ» و اترا به تبعاً «للمعلم الاول» و«المشائين» ' لم يبالوا في اثبات الصور العلمية الزائدة على ذاته لذاته ولم يحدوا عن لزوم كونه فاعلاً وقابلاً بهذا المعنى كما سيجيء ذكره وتحقيق الامر في ذلك .

ذكر وتحويل - قال بعض اعلام المتأخرين في هذا المقام: «ايجاب الفاعل للمفعول مقدم على فعله بالذات» ، وامكان حصول القبول في القابل مقدم على قبوله فلو كان الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه بوجه من الوجوه ، فاعلاً لشيء وقابلاً له لكان قبل الفعل والقبول جهتان جهة بها يوجهه و يقضيه وجهة بها يستحقه و يمكن حصوله فيه .

القول: العدة هنا اثبات تكثر الجهة لاجل الاتصاف ' سواء كان قبل الفعل و القبول او حين الفعل والقبول فان الكلام في تعدد جهة يحصل منها الايجاب و جهة يحصل منها الاستحقاق و وحدتهما ' كالكلام في تعدد جهتي الفعل والقبول و وحدتهما ، بـلا تفاوت ، فلو تم لزم الاستدلال والا ، فلا ، وقد استدلوا لاثبات هذه الدعوى بوجوه عديدة اخرى يجرى مجرى ما ذكرناه فلهمنا طويلاً ذكرها وتركنا نقلها لان شيئاً منها لا يسمن ولا يفنى .

الفصل (٤)

في تحقيق القول بمعينية الصفات الكمالية للذات الاحدية

فأقول: الوجه عندى ان يستدل على هذا المطلب العظيم بوجوده اخرى عديدة:
الاول (١) ان هذه الصفات الكمالية (٢) كالعلم والقدره وغيرها لو كانت دائمة
على وجود ذاته لم يكن ذاته في مرتبة وجود ذاته مصداقا لصديق هذه الصفات
الكمالية، فيكون ذاته بنفس ذاته عارية عن معاني هذه النعمت فلم يكن (مثلا) في
حد ذاته بذاته لما بالاشياء قادراً على ما يشاء والتالى باطل. لان ذاته مبدا كل الخيرات
والكمالات فكيف يكون ناقصاً بذاته مستكملاً بغيره (٣) فيكون للغير فيه تأثير فيكون

(١) القول هنا الدليل مصادره لان عدم كون الذات مصداقا للصفات الكمالية في مرتبة
داته وغيرها عنها بنفسها ونحو ذلك من التبهيرات، حين مطلوب القسم لانه يقول: ليست
هي في حد ذاته وان لم تطلب ايمان ذاته دائما لانها لوازم ذاتها ومن يقول بالزيادة
لا يتعاضى عن الاضرار بهذا التالى، بل التالى حين المقسم كما لا يخفى. فتوجيه كلامه بان
ما هو المحذور اللازم الذى هو عراده (قده) مطوي وهو انه يلزم على هذه التقادير ان يكون
الذات ماهية وهو باطل في الواقع، بيان اللزوم ان الذات العارية من هذه الكمالات ومن
مقابلاتها لامحالة ماهية، اذ العينية امامية او وجود والوجود ليس عاريا من هذه الكمالات
بل عنها كما حققه ففى ان يكون ماهية فالتقاس برهاني - مرقده.

(٢) يبنى البرهان على ان هناك صفات يضاف بها الواجب (تعالى) كالعلم والقدره و
الحياة، وانها صفات كمالية، وانس على الشئ لا يكون فاقباله، وهي صفات ثلاث اولها
مبينة فيما سياتى، والثانية بديهية، والثالثة معينة في مباحث الملة والمعلوم سط مدظله.

(٣) أقول قد تم الدليل بدون حنا من ماضينا اليه فباحقة هذا مسار محل المشع لان
الاستكمالات بالصفات والاتصال منها انما يلزم لو لم تكن هي لوازم ذاته، واما ادا كانت لوازم
(ومعلوم ان وجودها من نفس الملزوم، وهو مستدرا ومتشأها) فلم يستكمل بها لانها دائما واجبة
له بنفس ذاته ولم يستفد منها غيره. والاولى ان يقال لو كانت دائمة على الذات كانت مرتبة
الذات خالية عنها ومعلوم انها خالية عن مقابلاتها ايضا والا، فكانت مرتبة الذات هي السلوب
لهذه الكمالات والخلو ان كان موضوعه الماهية الفعلية كان امكانا ذاتيا لكن لاماهية للواجب
(تعالى) موضوع ذلك الخلو وجود صرف هو حاق الواقع وبين الاميان والخلو والامكان
الذى في الموضوع الواقعي امكان استمدادى وحامله مادة والمادة لا بد لها من صورة والمركب

متفعلاً من غيره ؛ وانه فاعل لما سواء فيلزم تعدد جهتي الفعل والانفعال وهو محال فكذا المقدم واما لوازم الميات فهي ليست أموراً كمالية حتى يلزم من لزومها للمية أن يستفيد المية منها كمالاً . فيلزم الافادة والاستفادة الموجبتان لتكثر الجهتين في الذات الواحدة بل هي امور اعتبارية (١) من توابع المية .

الثاني ان تلك الصفات لو كانت زائدة على ذاته (٢) يلزم أن يستدعي فيضانها من ذاته على ذاته لجهة اشرف مما عليه واجب الوجود ؛ فيكون ذاته اشرف من ذاته ، اذ لو كانت جهة ذاته في ان يكون موجباً لافاضة العلم (مثلاً) لكان ذاته بذاته ذا علم لفيض من عامه علم آخر كما في اصل الوجود وكذا في سائر الصفات الكمالية للوجود ، و التالي محال ، لان جهة النقص و النقصه تخالف جهة الكمال و الشرف ؛ فكذا المقدم ولا مجال لتوهم فيضانها من غيره عليه والا ، يلزم أن يكون معلوله اشرف منه ، وهذا اشد استحالة من الاول .

الثالث : ما شرنا اليه سابقاً من أن بديهية العقل حاكمة بأن ذاتاً ما اذا كان لها من الكمال ما هو بحسب نفس ذاتها ، فهي أفضل وأكمل من ذات لها كمال زائد على ذاتها ، لان تجمل الاولى بذاتها وتجميل الثانية بصفاتنا ، وما تحمل بذاته اشرف مما يتجمل بغير ذاته . وان كان ذلك الغير صفاته ، وواجب الوجود يجب أن يكون في أعلى ما ينصود من البهاء والشرف والجمال ، لان ذاته مبدء سلطة الوجودات وواهب كل الخيرات والكمالات ، والواهب المفيض لامحالة اكرم و أمجد من الموهوب المفاض عليه . فلو لم يكن كماله ومجده وبهاؤه بنفس حقيقته المقدسة بل مع اللواحق

— منها جسم ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً . وهذا الاستعداد مراد القوم من القبول المأخوذ في دليلهم وليس مجرد الاتصاف فلاخبار عليه عندئذ من قدم .

(١) حتى عند القائلين بأسالة الماهية ، وذلك لان الاسالة عندهم انما تكون للماهية في ظرف التحقيق الخارجي ، والا ، فمع قطع النظر عن الخارج فالماهية عندهم ايضا اعتبارية فكذلك لوازمها — اد .

(٢) ملخصه انه لا يمكن فيضانها من ذات عطلاء ادمطى الكمال ليس طاقداً له ولا من ذات هي عين الصفات الملباه لانه الخلف فيلزم ان لا يفيض واستدعى جهة اشرف مما عليه نور الانوار — من قدم .

لكان المجموع من الذات واللواحق اشرف من الذات المجردة ، والمجموع معلول ،
فيلزم أن يكون المعلول اشرفواً كمال من علته وهو محال يسن الاستحالة فاذن كل واحد
من الوجود (١) وكمالات الوجود وكمالات الموجود بما هو موجود يجب ان ينتهي الى
ماهو وجود قائم بذاته ، علم قائم بذاته ، قدرة قائمة بذاتها وإرادة قائمة بذاتها ، وحيوة
قائمة بذاتها ، وهكذا في جميع صفاته الكمالية . ويجب أن يكون جميعها واجبة
الوجود ، وأن يكون جميعها امرأواخذاً لاستحالة تعطها الواجب كما يسن مايقا .

ولقد وقع في كلام مولانا وامامنا مولى العارفين وامام الموحدين ما يدل
على تفي زيادة الصفات (تعالى) بأبلغ وجدوا كده حيث قال في خطبة من خطبة المشهورة:
أول الدين معرفته وكمال معرفته (٢) التصديق به ، وكمال التصديق به
توحيده وكمال توحيده الاخلاص له ، وكمال الاخلاص له (٣) تفي الصفات

(١) فرع فرعه على نتيجة البرهان وليس هو نتيجة فان حصل البرهان انه لما كان
الواجب بعده كل وجود وسفة كمالية كان من الضروري ان يكون على غاية مايتصور من المجد
والبهاء فوجب ان يكون صفاته الكمالية من ذاته ادلو كان عارياً عنها في ذاته لكان من الممكن
ان يتصور ماهو أمجد منه واهي .

ومن المعلوم أنه انما ينتج ان الواجب بنفس ذاته وجود وعلم وقدرة وحياء وكل سفة
كمالية ، لأن لكل سفة كمالية مردا قائما بذاته وان كلا منها واجب وان الجميع واحد .

ومن الممكن ان يجعل هذا الفرع برحانا مستقلا على صفة الذات للصفات فيرجع الى
بحوس قول الناراي : يجب ان يكون في الوجود وجود بالذات ، وفي العلم علم بالذات ، و
في القدرة قدرة بالذات وفي الإرادة بالذات ، حتى تكون هذه الامور في غير الذات ط مدقده .

(٢) الكمال ، قد يطلق على الكمال الاول الذي ينتهي ذوالكمال باقتضائه كالمورد المتنوعة
كما يقال النفس كمال اول ، وقد يطلق على الكمال الثاني الذي لا ينتهي ذوالكمال باقتضائه
كالعلم ، والاول هو المراد ههنا ولا سيما فيما عدا الفترة الاخيرة بدليل انه (ع) حيث عكس
الكلام بما هو كمكس التفيض له اتج الجهل الذي هو عدم المعرفة ويمكن ان يكون المراد
هو الثاني كما سيظهر من كلام المصنف (قده) يجعل الجهل على الاضافي من قده .

(٣) ويمكن ان يكون المراد معنى آخر اعلى مما ذكره المصنف (قده) وهو ان كمال
الاحلاس هو المعنا في الاحدية عن الواحدية اذ قد مر في السفر الاول وغيره من طريقة المرقاء
ان الوجود اما احود مع الاسماء والصفات هو المرتبة الواحدية عندهم والوجود المأخوذ

عنه ، شهادة كل حجة أنها غير الموصوف وحجادة كل موصوف أنه غير الصفة ، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناء ومن ثناء فقد جزاء ومن جزاء فقد جهله ومن جهله فقد أشار إليه ومن أشار إليه (١) فقد حله و من حله فقد عدله و من قال قيم فقد ضمنه و من قال على م فقد أخلى منه . انتهى كلامه المقدس على نبينا وعليه وآله السلام والاكرام .

وهذا الكلام الشريف مع وجازته متضمن لاكثر المسائل الالهية يراها ونشر الى نهد من بيان أسرارها وانموذج من كنوز انوارها .

شرح

قوله (ع) : «لولا الدين معرفته» إشارة الى ان معرفة الله تعالى ولو بوجه ابتداء الايمان واليقين ، فان ما لم يتصور شيء لا يمكن التصديق بوجوده . ولهذا قيل «مطلب مما الشارحة مقدم على مطلب فعل» كتقدم السبب على المركب .

قوله (ع) : «هو كمال معرفته التصديق به» ، وذلك لان من عرف معنى واجب الوجود أنه الوجود المتأكد الذي لا يتم منه الذي يفتقر اليه الممكنات والوجودات الناقصة الذوات المصحوبة للنقائص والاعدام والتصورات ، فقد عرف : أن لا بد أن يكون في الوجود موجد واجب الوجود ، والا ، لم يوجد موجد ، في العالم اصلاً . واللام باطل بالضرورة فكذا الملزوم فحقيقة الوجود (٢) اذا عرفت على وجه الكمال

بشرط لا اعنى الهوية القلبية التي لاسم ولا رسم لها - هو المرتبة الاحدية والاولى مقام دقايقوسين والثانية مقام «لا أدري» صدم ولعل الشيخ الأجل وعبد الله الانصاري ، للإشارة الى سموية هذا المقام قال :

ما وجد الواحد من واحد اذ كل من وحده جاحد - منقده .

(١) اي : في مقام الفناء البحث لا يتطرق الإشارة كما اشار (ع) في جواب سؤال «كميل» عن الحقيقة بقوله (ع) «كشف سبحات الجلال من غير إشارة» فلو أشير اليه في ذلك المقام (ولو إشارة عقلية) فالشير (بما هو مغير وهو مشار اليه) قد جعله محدوداً ولو بساعداً نفسه ، لانه بما هو غير ثابت لنفسه وجوداً - منقده .

(٢) الظاهر عدم حلائية كلمة «الفناء» هي هنا لان قوله : «وذلك لان من عرف معنى واجب الوجود» الخ ظاهر في عنوان حقيقة الوجود المطابق لها لا في الحقيقة .

هو ان يكون معلوما بالعلم الحضوري الشهودي . اذ قد ثبت فيما سبق أن الصورة العلمية في الوجود لا بد وأن يكون نفس حقيقته المعلومة بخلاف سائر المهيئات ،

— أقول: في كلامه (قده) ثلاثة احتمالات . احدها ان يكون اول كلامه بيان اصل المعرفة وقوله . «حقيقة الوجود» ، الى آخره ، بيان كمال المعرفة ، وهذا مع كونه خلاف الظاهر عبرا عن الالاه (ع) لم يجعل أصل المعرفة مستلزما للتصديق وقوله (قده) «قد عرف ان لا بد ان يكون في الوجود موجود واجب الوجود» صريح في الاستلزام . وثانيها وهو مناسب للتفريع وبالفناء ان يكون اول الكلام كآخره محمولا على العلم الحسوري كما هو ظاهر لفظ «عرف» لان المعرفة هي العلم بالهيات والوجود هو الشخص والمضي بالمضي هو الحقيقة لا المفهوم الكلي حينئذ وثالثها ان يكون اول الكلام محمولا على كمال المعرفة ولكن بنحو العلم الحسولي ، وآخره ترقيا على سبيل التفريع الى كمال المعرفة بنحو العلم الحسوري وهو اظهر لمكان لفظ «المضي» ولانه لم يقل بعد قوله : «لان من عرف معنى واجب الوجود» ، الى آخره . وعرف ذلك الوجود ، ولانه استدل بقوله : «والالم بوجوده» الى آخره . وسأحب المرقان الحضوري في غيبة من بود اليرهاب الغائص من عند البرهان على كل شيء بذات ذلك البرهان وهذا الاستدلال من المادف لا من المصنف (قده) بخلاف قوله فيما بعد . «لان ما هو» ، الى آخره ، فانه من المصنف .

ثم بيان كلامه (قده) على الاحتمال الثالث ان من عرف تصورا ، مفهوم واجب الوجود الكلي الخارج من قسمة الموجود الى موجود — اذ لاحظ المثل مجردا مما سواه وجده منتزعا منه الموجودة ومنفردا لحمل موجود وهو الراجب (تعالى) — والى وجود ليس كذلك ، بل ينفرد به الراجب الى شيء اذ ارتباطه او غير ذلك ، بل هو بعض الاشباب الاشرافي والارتباط الوجودي وهو الممكن . هذه المعرفة بالموجود الاول فتلزم التصديق بوجوده لان الموجود الذي محض المقرو الربط ، به موجود . ثم ترقى وقال : «اذا كانت هذه المعرفة مستلزما للتصديق به» فكيف لا يستلزم معرفة حقيقة الوجود التي هي مفهوم ذلك المفهوم بالعلم الحضوري ايضاً ؟

ان قلت: العلم الحضوري محصور في موردين : احدهما علم الشيء بنفسه ، وثانيهما علم الشيء بمعلومه وحقيقة الوجود ليست محمولة للمادف بالحق (تعالى) ولا ميساله فكيف يعلم حقيقة الوجود بالعلم الحضوري ؟

قلت : العلم الحسوري بحقيقة الوجود يمكن بنحو علم الثاني بالمضي فيعول الحقيقة لم يتخلل بين وجود المادف وحقيقة الوجود ، بل بين وجود وجود أجلي وما به الامتياز بين ما به الاشتراك فيعول ليس المبدأ الا النحول وهو يزول بالفناء — عرفه .

فانها قد يكون العلم (١) بها غير وجودها المعنى ، فلا يمكن أن يعرف حقيقة كل وجود الا بعينه الخارجى اذ ليس للوجود وجود ذهنى كالمهيات الكلية ، فكل من عرف حقيقة الوجود لاى موجود كان ، على وجه الكمال ، فلا بد ان يعرف كنه ذاته و كنه مقوماته ان كان لمقومات كالوجودات المحمولة وعلى اى تقدير لابد أن يعرف أن " حقيقة الوجود ومبدئه و كماله موجودة " لان " ما هو " و فعل هو " (٢) فى نفس الوجود امر واحد بـلاتفاير بينهما . فمن عرف الوجود اى وجود كان بمحيته عرف انه موجود ، لان " مهية الوجود ائنه كما اشرنا اليه ، فثبت أن " كمال معرفته اى معرفة الوجود المناكد الواجب . من التصديق به .

قوله عليه السلام "و كمال التصديق به توجده" اشارة الى البرهان على نفي تعدد الواجب من جهة النظر فى نفس حقيقة الواجب الذى هو الوجود الصرف الذى لا يشوبه عموم ولا تشخص فان من تأمل (٣) أن الواجب نفس حقيقة الوجود و كل موجود غيره مشوب بنير حقيقة الوجود من تحديد او تخصيص او تعميم او تقص او فنور او قوة او قصور ، يعلم . أنه لا تعدد فيه اذ لو فرض تعدد افراد الواجب يلزم أن يكون الحقيقة الواحدة حقيقتين ، وهذا من المستحيلات التى لا يمكن تصوره (٤) فضلا عن تجويز وقوعه

(١) كلمة "قد" اما للتحقيق واما للتفصيل ، وتصحيح المنة الجرمية لى الماهيات باعتبار العلم بالعلم بها كون وجودها العلم عينانا هو باعتبار ذلك الوجود فى نفسه ، فان كل وجود ذهنى فى نفسه ، واما ذهنيته بالقياس واما تصحيحها بعلم العقل او النفس بانفسها فلا يمكن اذ لو قلنا بالماهية لهما فلا دخل لهما فى علمهما الصورى بذاتهما فان وجودهما علم وعالم ومعلوم . الا ترى ان النفس فى علمها بذاتها تنفل عن كل الماهيات والمفاهيم ، ومعلوم انه لا حظ للماهية من الماهية . - منقده

(٢) بل وده لم هو . ان كان من الوجودات المجولة ، ولا سيما فى وجودات المفارقات كما قال المسلم الاول . " انما هو ولم هو فى كثير من الاشياء واحدة - منقده .

(٣) هذا فانظر الى كمال المعرفة بنحو العلم الحسولى اذ الحسورى لغير محتاج الى التأمل - من قده .

(٤) مع ان نفس الحكم باستحالة تصوره تصور له ولم له ليس المراعين "التصور المستحيل" العرض الفعلى المطلق . فان الحكم بالاستحالة بنفسه حكم بإمكانه ، وليس بمحال فى شىء من المستحيل وجوده والا يلزم ان لا يتحقق موضوع لتعيين القضايا الامتناعية ، بل المراد منه -

كما مرت تحقيقه. فثبت أن معرفة ذاته التي هي عين التصديق بوجوده شاهدة على فردانيته ووحديته كما قال (تعالى) «شهد الله أنه لا اله الا هو» بذاته شاهدة على وحدانيته واما وجه طلب قوله «والملائكة واولوا العلم» على كلمة «الله» الدال على شهادتهم ايضاً على وحدانيته فيبانه كما مرت الاشارة اليه من ان وجود كل موجود سواء متقوم بوجوده (تعالى) بحيث لا يمكن معرفة شيء من هذه الوجودات بكماله الا بحضور هويته و شهوده . وهو مستلزم لحضور ما يتقوم به (١) اعني الوجود الحق بقدر ما يمكن حضور المفيض للمفاض عليه . وقد علمت : أن حقيقة الحق شاهدة على توحيده فكذلك وجود غيره واما هير عنه بالملائكة واولى العلم (٢) لان جميع ما سواء من الموجودات من اولى العلم . لما وقعت اليه الاشارة من ان الوجود على تفاوت درجاته عين العلم والتقدم والارادة وسائر الصفات الوجودية . لكن الوجود في بعض الاشياء في نهاية الضعف فلا يظهر منه هذه الصفات لغاية قصورها و مخالفتها

→ التصور للشيء بوجه صحيح فانما يستحيل على صريين : الاول ما يكون مستحيلا بعد الطر المقل مع انه يمكن تصوره بوجه صحيح كتقدم المعلوم على مائه والثاني ما لا يمكن تصوره كذلك كسلب الشيء عن داي . فالمراد ان المقام من قبيل الضرب الثاني لا انه لا يمكن فرضه وتصوره ذهنا مطلقا هذا .

ولكن لا يخفى عليك ان الضرب الاول ايضا بعد التأمل يرجع الى الثاني . فان كل مستحيل يرجع بعد التحليل الى اجتماع التفرضين او ارتضاعهما كما لا يخفى .

(١) تقوم الوجودات بامنى عدم الخروج، وهو المعنى القويمة، واستاناز هذا المعنى و ذلك المذخور في شيئية الوجود كما استلزام حضور الماهية حضور مقوماتها من الاساس والقول في شيئية المفهوم من قدمه (٢) اي: مجموعهما اذ هاتين الملائكة تدبير عن وجودات المبادئ الدارقة والمقارنه (اي: المافات صفات المديرات امرا) لكن لا يكون تدبيراً عن وجود المديريه بل اولا والام يشمل الجميع

وجه آخر - هو اظهر - هو ان يراد بالملائكة، المقربون منهم وهم المقول الكلية التي هي المبادئ المالية وفرائح الوجود واولوا العلم العلماء بالانبياء، وهم ايضاً المقول الكلية، ولكن خواتم الكون من النعموس الكلية الالهية وشهادتهم كونهم من سقع الربوبية وسيرورتهم صادق من رآنى لقد رآى الحق وتخلقهم باخلاق الله (تعالى) وتحققهم به من قدم.

بالاعدام والظلمات . والى ذلك أشار تعالى بقوله : وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم .

وقوله **يق** هو كمال توحيد الاخلاص له ، يعنى الزوائد والثوانى اذ لو كان في الوجود غيره ، سواء كان صفة اوشياء آخر ، لم يكن بسيطاً حقيقياً لما مر سابقاً أن بسيط الحقيقة لا يسلب عن ذاته ما هو كمال وجودى الا التناقض و الاعدام ، اذ جهة سلب الوجود غير جهة ثبوت الوجود ، فلو سلبت عن ذاته حقيقة وجودية يلزم النركس في ذاته ، مع أنه بسيط الذات هذا خلف .

قوله **يق** هو كمال الاخلاص له تقي الصفات عنه اراد به تقي الصفات التي وجودها غير وجود الذات والا ، فذاته بذاته مصداق لجميع النوع الكمالية ، والوصاف الالهية من دون قيام امر ذاتي بذاته (تعالى) فرضائه صفة كمالية له ، فعلمه وقدرته و ارادته وحيوته و سمعه و بصره كلها موجودة بوجود ذاته الاحدية ، مع ان مفوماتها متغايرة ومعانيها متخالفة ، فان كمال الحقيقة الوجودية في جامعيتها للمعاني الكثيرة الكمالية (١) مع وحدت الوجود .

قوله **يق** دلالة كل صفة انها غير الموصوف و شهادة كل موصوف أنه في الصفة ، اشارة الى برهان تقي الصفات العارضة ، سواء فرضت قديمة كما يقول الاشاعرة او حادثة ، فان الصفة اذا كانت عارضة كانت متغايرة للموصوف بها ، وكل متغايرين في الوجود فكل منهما متبصر من صاحبه بشيء ومشارك له بشيء آخر ، وذلك لاشتراكهما في الوجود ومحال أن يكون جهة الامتياز عين جهة الاشتراك (٢) ، والا ،

(١) اذا لموجود كلما كان جامع للمعاني الكمالية كان سلوبه و نقصاناته اقل واندره و بساطته و وحدته اتم واظهر من غيره .

(٢) ان قلت كثيراً ما يقول المستف (قص) انما به الامتياز عن ما به الاشتراك فكيف تعد النكرهين ؟ قلت هنا حق ولكن موضع استعماله انما هو حقيقة الوجود لا المعانيات و المقاهيم ، فان ما به الامتياز في شئبة المعاني (وهو التسل) ليس هو ما به الاشتراك (وهو المعنى مطلقاً) نعم وجودها انما موضع استعماله ولا سيما في الباطن و هيئتها ما به الامتياز في احد الطرفين شئبة المفهوم وهي في مقابل شئبة الوجود التي حقيقة المعنى الاعيان ، فهذا من قبل امتياز .

لكان الواحد بما هو واحد كثيراً، بل الوحدة بما هي وحدة بعينها كثرة، هدامحال.
 فاذن لا بد أن يكون كل منهما مركباً من جزء به الاشتراك و جزء به الامتياز فيلزم
 التركيب في ذات الواجب وقد ثبت أنه بسيط الحقيقة، هذا خلف وإليه الإشارة بقوله:
 «فمن وصفه فقد قرنه» إلى قوله «فقد جهله» أي: من وصفه بصفة زائدة فقد قرنه
 بغيره في الوجود، وإذا قرنه بغيره فقد جعل له ثانياً في الوجود. وكلما فرضه ثاني
 أثبت فقد جعله مركباً ذا جزئين باحدهما يشاركه في الوجود وبالآخر يباينه.
 فكلامه عليه السلام، انه من منبع علوم المكشفة ومصدر انوار المعرفة، فمن علم غاية تنزيهه
 (تعالى) عن شوب الامكن والتركيب، فيلزم من هذا التنزيه (١) والتقديس أن
 لا موجود بالحقيقة تسواه، وهذه الممكنات من لوازم نوره وعكوس أضوائه وقد مرت
 الإشارة إلى ان غاية التوحيد توجب أن يكون الواحد الحقيقي كل الأشياء فهو الكل
 في وحدته ولهذا عقب هذا الكلام الذي في تقي الصفات بقوله (ع)؛ ومن اشار إليه
 فقد حده إلى آخره أي من اشار إليه بإى اشارة كانت حسية لا عقلية بأن قال ههنا
 او هناك او كذا وكذلك فقد جعله محدوداً بحد خاص ومن حده بحد معين فقد حده إلى
 جملة واحداً بالحد لا بالحقيقة وقد ثبت أن وحدته الحق ليست بمبدء الاعداد وواحد
 الافراد والاحاد وهو محال.

وعلى هذا يجب أن لا يكون محصوراً في شيء ولا يخلو عنه شيء فلا يكون في ارض

— وجود ذهنية بالماهية من الوجوه .

على ان كون ماهية الامتياز عين ماهية الاشتراك في مراتب الوجود الماهية نفساني
 البساط اذا كانت المرتبة الماهية حامية في ذاتها الوجود الساطع واما اذا كانت لاقية كما هو
 مقتضى الزيادة فلا، اذ يلزم التركيب من الوجدان والفقدان كما مر افاً من قد مشترك وقد
 متنس كما هو مدلول الخطبة الفرقة. وايضا قد طلت ان الوجود الحقيقي عين الارادة
 والقدرة وقيهما من الكمالات كما مر قبيل ذلك بأسطر. فالوجود الذي ريد عليه الصفات لم
 يكن وجوداً الا بالوجود للاستغنية، فلا شركة، فكيف يكون ماهية الامتياز عين ماهية الاشتراك؟
 وهذا برهاني - منقده .

(١) يعني لا ينتقض البرهان بتنايره الموجودات منه اذ المنايرة متفية، لا عقلية،
 فمذهب وجود بما هو وجود من الوجود الصرف في حيز الالتزام - منقده .

ولأفي سماء ولا يحلو عمارض ولا سماء ، كما ورد في الحديث « لو دليتكم بحبل على الأرض السفاى ليهبط على الله » ولهذا قال (ع) : « ومن قال : فيم فقد ضمه و من قال : على م فقد اخلى منه » ثم بدأ لقوله تعالى : « هو معكم أينما كنتم » بقوله « وما من بجوى ثلاثة إلا هو رابعهم » (١) ولا خمسة إلا هو سادسهم » وقوله تعالى « و نحن اق » ، إليه من حبل الوريد » وقوله في الحديث القدسي « كنت سمعاً وبصره و يده وقول النبي (ص) « انه فوق كل شيء و تحت كل شيء قدماء كل شيء عظمته فلم تهل منه ارض ولا سماء ولا بر ولا بحر ولا هواء » وقد روى انه قال « موسى اقرب انت فانا جيك ام بعد انت فانا ديك ؟ فاني احسن حسن صوتك ولا اريك فاني انت ؟ » فقال الله : « انا خلقتك وامامك وعن يمينك وشمالك انا جليس عند من يذكر لي ، و انامعه اذ دعاني » وامثال هذا في الآيات و الاحاديث كثيرة لا تحصى .

نقطة وتبصر قسوما يجب التنبيه عليه انه ليس معنى تقي الصفات منه (تعالى) انها غير متحققة في حقه (تعالى) ليلزم التعطيل كيف ؟ وهو منعوت بجميع النعوت الالهية والاسماء العسنى في مرتبة و حوزة الواجبي ، وجل جناب الحق من فقد وعدم لصفة كمالية ، بل المراد ان اوصافه و نعوته كلها موجودة بوجود واحد هو وجود الذات كما ان ذاتيات المية لنا موجودة بوجود واحد شخصي ، لكن الواجب لامية له ادلاجة امكانية فيه ، فالعالم الربوبي عظيم جدا (٢) وهو الكل في وحدة . فنلك

(١) لقد كفر الدين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وآمن ووحده الله (تعالى) من قال : ان دايح ثلاثة ، فان المعنى الذي في مقام (مثلا) دايح ثلاثة ليس في دايح اربعة ، و لا ثالث ثلاثة ، وذا المعنى ليس من نسخ الصورة ، والوجود الذي في ماهية « ثلاثة » دايح ثلاثة ، لا ثالث ثلاثة ، اذ ليس الوجود من نسخ الماهية حتى يكون احد مقتوماته كالواحد المبدى الذي هو مبدء مقوام الثلاثة من كنهه (٢) هذا عبارة الحكماء يستعملونها في الصور المرسمة في الذات التي هي علمه الملائى وهذا ظاهر قولهم : « النظام الكيانى مطابق للنظام الربوبى » و فحة ذلك العالم ، و ضلته باعتبار ان فيه صورة كل شيء من المجردات والماديات كلية مجردة من المادة ولو احققنا التي هي مبادئ الضيق موجودة بوجود الحق المحيط وقد استعملها المصنف (قده) في المرتبة الواحدة ، وهي عالم الاسماء والمقات ، و هو عظيم جدا كما قالوا : « انه في هذه المرتبة جاءت الكثرة كم شنت ، و اما سى بالمعالم الربوبى لان الاسماء و الصفات عندهم ارباب الانواع ، وهي ارباب الارباب التي هي المثل النورية المساء عند الاشراقية ، يارب الانواع و اما على طريقة —

الصفات الالهية كثيرة ، لمعنى والمفهوم ، واحدة بالهوية والوجود ، بل للحق (سبحانه) بحسب كل نوع من انواع الممكنات صفة الهية هي رب ذلك النوع و مبدؤه و معاده . وله بحسب كل يوم شأن من شئون ذاتية ، و تجليات (١) في مقامات الهية و مراتب صمدية ، وله بحسب تلك الشئون صفات و اسماء ، كما يكاشفه العرفاء الكملون ولهذا قالوا : **داول كثرة وقعت في الوجود وبرزخ بين الحضرة الاعدية الذاتية وبين كثرة الممكنات والمظاهر الخلقية للصفات ، هي كثرة الاوصاف والاسماء الالهية ،**

الحكماء فسمى به لا يفتن صانع الربوبية في مقابل هذا العالم الكيانى الغالب عليه احكام السوالية ، لمكان المادة والحركة وغيرها وقوله : **« وهو الكل في وحدة ، كلام »** الفارابى ، ذكره في « تللة العلم ، والمراد هنا ان وجود الحق (تعالى) وجود كل الاسماء والصفات بوحده وباطنه بدون انقلاص لهما .

(١) المراد بالشئون والتجليات ، اما التجليات التي في السلطة المرئية من تجل بعد تجل على المادة الكلية (ومعنى « كل يوم » انفسى وانهاى) او تجل على تجل على كل نوع نوعا وكل منها عالم ولكل منها حركة جوهرية وحرية فكل منها زمان ، وطلوع نور التجلي عليه يوم ، وحينئذ يكون عبارة اخرى لقوله « دليل للحق » الى آخره ، او المراد بهما حقيقة الاسماء والصفات فان هذه الصفات اسماء الاسماء والاسم الحقيقى هو الوجود الصرف ولكن ما خوفنا من من التبعيات الكمالية الواجبة فان للحق (تعالى) تجليا وظهورا بقاء على ذاته و ظهورا في اسمائه وصنائع ظهورا في اسمائه ومجالي صفاته ، فالمراد بجماعتها التجليات في المرتبة الواحدة ، وكل في كل في تلك المرتبة بحسب الوجود والهوية ، كل هي ، فمعنى كل هي هو بكل يوم ، الايام المرئية الجمعية ، التي جمع اهتمامها على كل الازمنة والزمانات والمهور والدمرات . كانت واحدا ولحظة واحدة ، فان امر الفاعلة كامر العالمة و ما امر الساع الاكملع بالبر او هو اقرب ، وما امر با الا واحدة ، وذكرهم بأيام الله وهذه (اعنى المرتبة الواحدة) برزخ الهراذخ داوول برزخ بين احدى الذات وكثرة الماهيات والاحيان الثابتة التي هي لوازم الاسماء والصفات في هذه المرتبة ، ويها ربط ذلك الامكان بالوجوب ، والكثرة بالوحدة ، كربط المحدث بالقدم وهذا التجلي . في الاسماء والصفات ولوازمها بنحو الجمع . معنى منعم بالرحمة الصفتية كما ان تجلية في مقام « كنه » و ظهور الافعال منه مرتبة طولية و عرضية معنى بالرحمة الفعلية .

وهي غير محمولة (١) بل متحققة بنفس تحقق الذات الواحدة للامجمولة ، لا كما يقوله «المعتزلة» : من انها ثابتة متفككة عن الوجود ، اذ قد علمت ، ان القول بشيئية المعدومات باطل جداً ، ابل كما وقع التنبيه عليه من أنها معان منكثرة معقولة في غيب الوجود الحق (تعالى) متحدة في الوجود ، واجبة غير مجمولة ، ومع ذلك يصدق عليها انها بحسب اعيانها ما شئت رائحة الوجود ، لما ثبت وتبين ان الموحد بالذات هو الوجود فهي ليست بما هي «وجود» ولا معدومة ، وهذا من الفجائب التي يحتاج نيلها الى تطلب شديد للسريرة

تنبيه آخر - قدم ان كل كمال يلحق الاشياء بواسطة الوجود فهو لم ، الوجود لذاته ولغيره بسببه فهو (تعالى) الحي القيوم العليم القدير المريد بذاته ، بالصفات الرائدة والايلزم الاحتياج في افاضة هذه الكمالات على شيء الى حيوة وقدره وعلم واردة اخرى اذ لا يمكن افاضة الامن الموصوف بها ، واداعلمت هذا علمت معنى ما قيل ، وان صفاته (تعالى) عين ذاته ، ولا ح لك أن معناه ليس كما سبق الى الاوهام أن هذه الحياة و العلم والقدره الفائضة على الاشياء عين ذاته ولا يسهل ما توهمه (٢) كثير من المنتسبين الى العلم ، ان هذه المعاني الكلية متحدة مع الذات في المعنى و الممهوم كما هو صياط الحمل الذاتي ، كيف و ذاته (تعالى) مجهولة الكنه لغيره ، وهذه الصفات معلومات متعائرة المعنى ، بل هذا الوجود بما هو وجود معنى التبعيات والممهورات كلها . فلم يبق فيه صفات موصوفة ولا اسم ولا مسمى ولا ماهية ولا مفهوم الا

(١) أي : الاسماء غير محمولة لا للممكنات والمظاهر ان كان هذا أنسب بقوله : ولا كما يقوله المعتزلة ، اذ الممهور منهم ثبوت الماهيات الممكنة متفككة عن الوجود في الاول ، لامفاهيم الاسماء ، وانما قلنا : «لا للممكنات» لان الكلام في الاسماء والصفات والمقتزلة وان لم يصرحوا بثبوتها الا انه لازم قولهم : بثبوت الماهيات الممكنة ، لا اشتراك الكل في انها من صنع المفاهيم ، لاحقيقة الوجود - منقده

(٢) فتوهمهم مغالطة من باب اشتباه الممهور بالمصدق وكما ان للإنسان (مثلاً) شيئية ماهية وشيئية وجود ، كذلك للعلم والتدبر ومجوعهما شيئية مفهوم وشيئية وجود ، فاذا قلنا : انها عين الذات ، اردنا : ان وجودها عين الذات لاممهورها ، وادان قلنا : انها واحدة قصدنا ، ان مصداقها واحد لامتناها ومنهوها - منقده .

الذات فقط ، ولكن كونها عين الذات عبارة عن كونها بحيث يصدق عليها لذاتها هذه المعاني المتكثرة من دون قيام صفة به . وفي هذا الاعتبار يتحقق صفة وموصوف وعلم وعالم وقدرة وقادرو وكذا وجود وموجود . ويقال لهذا الاعتبار : مرتبة الالهية . كما يقال لاعتبار الوجود : مرتبة الاحدية والهوية الغيبية . فيتحد العلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات في هذه المرتبة ، كاتحاد الصفة والموصوف فيها ايضاً والحكم بالمفارقة بينها مع كونها واحدة في نفس الامر كحكم العقل بالمفارقة بين الجنس والفصل في العقل البسيط ، مع اتحادهما في نفس الامر وليست في الوجود الا الذات الاحدية كما انهما في الخارج شيء ، واحدهما العقل وفي الاعتبار الآخر يتميز كل منهما عن صاحبه . فيكثر الصفات والاسماء ولوازمها غاية التكثر فان ذلك لان لا تقع في التعليل ولا في التشبيه .

الفصل (٥)

في ايضاح القول بان صفات الله الحقيقية كما هي ذات واحدة ، لكنها مفهومات كثيرة واعلم ان كثيراً من العقلاء المدققين ظنوا ان معنى كون صفاته (تعالى) عين ذاته هو ان معانيها ومفهوماتها ليست متفاوتة بل كلها ترجع الى معنى واحد . وهذا ظن فاسد وهم كاسد ، والا ، لكانت الفاظ العلم والقدرة والارادة والحياة وغيرها في حقها الفاظاً مترادفة . يفهم من كل منها ما يفهم من الآخر ، فلا فائدة في اطلاق شيء منها بعد اطلاق احدها ، وهذا ظاهر الفساد ومؤد الى التعليل والاتحاد . بل الحق في معنى كون صفاته عين ذاته أن هذه الصفات المتكثرة الكمالية كلها موجودة بوجود الذات الاحدية ، بمعنى انه ليس في الوجود ذاته (تعالى) متميزاً عن صفته بحيث يكون كل منها شخصاً على حدة . ولا صفة منه متميزة عن صفة أخرى له بالحقيقة المذكورة ، بل هو قادر بنفس ذاته وعالم بعين ذاته . اى يعلم (١) هو نفس ذاته المنكشفة عنده بذاته

(١) فسر . بالعلم لمكتتبين . احدهما انه لما كان علمه فعلياً كافياً في الوجود المعلوم كان قدرة . وثابتهما الاشارة الى ان المتغير عندهم في القدرة اما هو العلم والمشيئة ، لا انكناك الفعل عن الفاعل كما عند المتكلم . ولكون علمه سلباً لا يستتبع شوقاً واردة عبر العلم قال في الارادة ايضاً : بل نفس علمه ، الى آخره . كما ان علمه ايضاً نفس ذاته . مرقده .

ومريد بارادة هي نفس ذاته . بل نفس علمه المتعلق بنظام الوجود وسلسلة الاكوان ، من حيث انها ينبغي أن توجد - على ما سيجيء ذكره -

و تنبعث من كل من هذه الصفات صفات اخرى مثل كونه حكيماً ، غموراً ، خالفاً ، رازقاً ، رؤفاً ، رحيماً ، مبدئاً ، معيداً ، مصوراً ، منشئاً ، معيياً ، مميتاً ، الى غير ذلك ، فانها من فروع كونه قادر على جميع المقدورات ، بحيث لا يدخل ذرة من ذرات الممكنات والمعاني في الوجود - بأية حشية كانت من الحشيات - الا بقدرته واما صفته بوسط او غير وسط . ومثل كونه سمياً ، وبصيراً ، ومددكاً ، وحبيراً ، وغير ذلك مما يتفرع وينشعب من كونه عليماً . وهكذا قياس سائر الاسماء والصفات غير المتناهية ، الحاصلة من تركيب هذه الاسماء والصفات (١) كتركيب الانواع والاصناف و الاشخاص من معاني ذاتية (كالاجناس والفصول الداخلية) او عرسية (كاللوازم والاعراض العامة والخاصة الخارجية) فان من الاسماء والصفات ما هي جنسية ، ومنها ما هي فصلية ونوعية ، ومنها ما هي شخصية (كخالقية زيد وعالمية عمرو) وكل من هذه الاسماء والصفات تستدعي مظاهر ومجالي مناسبة اياها (٢) بها ، يظهر اثر ذلك الاسم والصفة فيه . فكل صفة من صفات الله العظمى واسم من اسمائه العليا يقتضى ايجاد مخلوق من المخلوقات . يدل ذلك المخلوق على ذلك الاسم ، كما يدل الاشباح على الارواح ، والاعمال على الاشخاص ، والمظاهر على المباطن ، والمرايا على الحقائق ، فالعالم

(١) وقال تعالى والصلوة والطليم ، كل واحد منهما اسم و «الملئ العظيم» اسم وكذا في «الطليم العبير» و «السميع العبير» ونحو ذلك وايضا لها عدم تناء باعتبار الاسماء الفعوية فالعالم ولزبد اسم شخصي وعالمه «المعروف» اسم شخصي آخر ، وهكذا - من قده .
(٢) «كالسبح والقدس» للملك و «السميع والعبير» للحيوان و «المملئ» للقطران و «اللطيف» للجان و «الله» للامان وهكذا ، فالعالم بعراشه لاسماء ذلك الجميل الواحد الاحد (جل جلاله) كبيت المرأة الذي صنعت «رليخاء»

آلئنه عالهاست برائها و آفتاب دامن حال كثيره وعكس صفات تو

والارض النبراء و ذبا الهباء مع الانوار القاهرة العليا والعدة البيضاء بيان في هذا -

الغآن - من قده .

الريوي من جهة كثرة المعاني الاسماء والصفات عالم عظيم جدا ، مع ان كل ما فيه موجود بوجود واحد بسيط من كل وجه وهذا من العجائب التي يحتمل بدر كها الراسخون في العلم ، لذلك اوجد الباري (جل ذكره) ما سواه ليكون مظاهر لاسمائائه الحسنى ومعالى اصفاته العليا ، فلما كان قهاراً اوجد المظاهر القهرية (١) التي ترتب عليها اثر القمر من الجحيم ، ودر كاتها ، وعقاربها ، وحياتها ، وعقوباتها ، واصحاب سلاسلها واعلاها من الشياطين والكفار ، وسائر الاشرار ، ولما كان رحيماً عفوراً اوجد مجالى الرحمة و الفقراء ، كالعرش وما حواه من ملائكة الرحمة ، كالجنة واصحابها من المقربين والسعداء والاحياء ، وهكذا القياس في سائر الاسماء ومظاهرها ومشاهدتها والصفات ومجالها ومعاكها .

واعبر من احوال نفسك الناطقة المعطورة على صورة الرحمن ، وهي حجة الله على الخلق فاعرف ان كل ما يصدقك من الاقوال والاحوال والحركات والسكنات والافكار والتخيالات هي مظاهر ما كمن في ذاتك من الصفات والاسماء فانك اذا احببت احداً وواليت دعته تلك المحبة الى ان يظهر منك ما يدل على محبتك اياه من المدح والتعظيم والتبسيط والتكريم والدعاء لمواظبات الفرح والنشاط والنسم والمطابقة ولو لم تكن احبته لما ظهر منك شيء من هذه الامور فهذه الآثار والتائج مظاهر لصفة المحبة التي فيك واذا عادت احداً ظهر منك من الاقوال والحركات والآثار ما يدل على معادتك اياه

(١) كما ان الاسماء والصفات في مقام الوجود واحد كذلك المظاهر باعتبار انها هي المظاهر ، ولا اقل من اعتبار تدليها بها يظهر ذلك كما هو حقه لمن كان حاله ومقامه مقام تسالح الاعداد فضلاً عما ينطبق به برعائه ، اذ تحت كل جلال جمال ، وكل داء دواء ، ونظم نسيم ، كما قال المولوى : عاشقم ير لطف وير قهرش بجد

فمنذ ذلك يكون مظهر كل اسم مظهراً للآخر ، والقهر في الحق (تمالي) باهريه نوره كل نور ، وعلية ظهوره كل ظهور ، كقاهرية نور النفس بوجه انوار الكواكب ، وهذا عين سعة رحمته كل شيء ، وهذا معنى قول السلطان دايه بزيده حين سئل عن الاسم الاعظم : فرع بيت قلبك فادن كل اسم هو الاسم الاعظم واحد وجوه ما قيل : كل شيء فيه معنى كل شيء . سقده .

كالشبه والضرب والذم وإظهار الوحشة والكراهة عنه وتمنى زواله وتشبه نكاله ، فهذه الآثار مظاهر لصفة العداوة التي فيك . وقس على ذلك نظائره فهذه الأسماء والصفات وانكاست متعددة مع ذاته (تعالى) بحسب الوجود والهوية فهي متغايرة بحسب المعنى والمفهوم

ومن ههنا يثبت ويتحقق بطلان ما ذهب إليه أكثر المتأخرين من اعتبارية الوجود وكونه أمراً استزاعياً لاهوية لعفى الخارج ولا حقيقة له كسائر المفهومات المصدرية كالامكان والشبهة والكلية والجزئية ولا يكون منكثراً إلا بشكث ما نسب اليها من المعاني والمهيات ، فيلزم عليهم كون صفاته موجودات متعددة منكثرة (١) حسب تكثر معانيها وهذا فاسد قبيح جداً . ولا جز هذا إلا لزام ذهبوا إلى أن مفادها ومعناها أمر واحد وكلها يرجع إلى مفهوم واحد كادوا أن يقولوا بأن الفاظها مترادفة في حق (تعالى) فقد علمت فسادها أنفأ بل التحقيق كما مر مراراً أن الوجود هو الأصل في الموجودية وهو مما يتفاوت كما لا ونقصا وشدة وضعفها ، وكلما كان الوجود اكمل واغوى كان مصداق المعاني ونموت كمالية أكثر ومبده لآثار واقاعيل أكثر ، بل كلما كان اكمل واشرف كان مع أكثرية صفاته ونموته اشد بساطة وفردانية كلما كان انقص واضعف كان اقل نموتاً واوصافاً ، وكان اقرب إلى قبول التكثر والتضاد ، حتى أنه يصير تفاير المعاني المتكثرة - التي يكون في الوجود القوى الشديد - موحياً لتضاد تلك المعاني في حق هذا الوجود الضعيف فتفاير الأسماء المتقابلة له (كالهادي والمضل والمحبي والمميت والقابض والباسط والاول والآخر والقهار والقهار) سبب لتضاد الموجودات وتعايد المكونات (٢) التي

(١) إذا افترض أنه لا فرد لمفهوم الوجود سوى الحصر المتعاقبة حتى يكون ما به الاتحاد للمفادات ، والأصل فيها شبهة المفاهيم التي اختلاها ذاتي ، بل هي من آثار الاختلاف والكثرة في السير فلا مفرد لهم إلا أن يقولوا حصلها على الذات أو حصل كل منها على الأخرى ذاتي أولى ، مفاده الاتحاد في المفهوم ، وذلك المفهوم الواحد ماهية مقتضية للوجود (أي : لا تراعه واستحقاق عمله) وملزومة له من قبيل ملزومية الشيء للأنظمة الانتزاعية وبهذا (أي كون الماهية الواجبة ملزومة ومقتضية للوجود بالنحو المذكور) يفتقر ما هيته (تعالى) عن الماهية الامكانية لكونها غير ملزومة للوجود ، بل متساوية بالنسبة إلى الوجود والمعدم - من قده

(٢) ولذا قيل : « سبحانه من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة » أي : وحدة •

هي آثارها ومظاهرها كالهداية والخلالة ، بل كالمك واليطان والحيوة والموت ، بل كالارواح والابدان .

الموقف الثالث

في علمه تعالى وفيه المصول :

الفصل (١)

في ذكر اصول ومقدمات ينتمى فيها في هذا المطلب

منها : انه قد ثبت أن للاشياء وجوداً في الخارج ووجوداً في القوة المدركة ، ومرادنا من الخارج هيها عالم الاحسام المادية ذات الجهات الوضعية ، والعكس لما حاولوا اثبات أن للاشياء الخارجية نحواً آخر من الوجود ، وزعموا يقال له الوجود الذهني قالوا . بعدما أحالوا اتصال ممدوم مطلق بحكم ثبوتى . : اما بحكم كثير اما على اشياء معدومة في الخارج باحكام وحدوية وثبوت الشيء للشيء متوقف على وجود ذلك الشيء ، واذ ليست تلك الاشياء في الخارج فلها نحو آخر من الوجود ، وهو الوجود العلمى سواء اطلق لعظ العلم على ذلك الوجود او على الاضافة التى تقع بسببه بين

وجود الماهيات الذى هو الفيض المقدس بوحدة وجود الذات (تعالى عنه) وكثرة الماهيات التى هي المظاهر بكثرة الاسماء والصفات التى هي الطواهر ، واداء وصل السالك الى مقام شهود وجود الصفات . الذى هو جهة وحدتها . بشهود مقام الواحدية . الذى هو مقام تصالح الاعداد كما اشار (عليه السلام) اليه بقوله . «وكمال الاحلاس له فى الصفات عنه» . تصالح فى حقه المظاهر المتقابلة ومن ما قبل . «ههه اذ انجم من ترسند و«ببدا» اذ آفاره وادنى من ذلك ان يشاهد جهة وحدة الماهيات والمظاهر اعنى وجود ما بان تعاقد بحيث تكون مرتبطة ومنطقة بالتجلى الذى عليها ، بل فانية فيه كما هو مقتضى توحيد الآثار وتوحيد الافعال اى توحيد المتجلى عليه الذى هو كبيت المرآة الواحد وتوحيد التجلى الذى هو كمكس ما كسى واحد حتى يشاهد جهة وحدة الصفات وهى وحدة وجود الذات ، وهذا توحيد الصفات والذات ، والاول من قبل «اللم» وهذا من قبل «الان» . من قدم .

العالم والمعلوم

ومنها : ان العلم - كالوجود - يطلق تارة على الامر الحقيقي ، وتارة على المعنى الانتزاعي النسبي المصدري اعنى العالمية ، وهو الذى يشق منه العالم والمعلوم و سائر تصاريفه اذ العلم ضرب من الوجود (١) ولو سئلت عن الحق ، فالعلم والوجود شيء واحد ، لكن الوجود اذا ضف بحيث يتشابهك مع العدم ويصحبه النقائص والقصورات (كالاجسام الوضعية وعوارضها المادية) احتجبت تلك الوجود عن المدارك والمشاعر ، وكما احتجبت هذه الاجسام وعوارضها بعضها عن بعض ، وغاب كل جزء منها عن صاحبه - اذ ليس لها وجود جمعى ولا صورة حضورية فى نفسها - فكذلك احتجبت و غابت عن غيرها من القوى الادراكية ، اذ حضور شيء عند شيء متفرع على حضوره فى نفسه ، فليس لهذه الاجسام واحوالها وجود علمى ، ولهذا لا يطلق عليها اسم العلم والمعلوم ولا لموضوعاتها اسم العالم مع انه يطلق عليها اسم الوجود لان اسم الوجود اعم تناولا للاشياء من اسم العلم (٢) وغير من صفات الكمال كالقدرة والارادة والعشق وظائرها وان كانت كلها من احوال الوجود والموجود بما هو موجود ، وذلك لان فى مفهوم كل منها زيادة اضافة على مفهوم الوجود مثلا : العلم عبارة عن وجود شيء لشيء آخر مستقل الوجود لا كوجود الصور والاعراض للهوى كيف ؟ ولو كان الشيء علما ومعلوما لانه موجود فى ذاته لكان كل موجود فى ذاته معلوما لكل احد وفاسد

(١) اى : الوجود التورى الصورى غير المعبود بالمادة ثم ترقى وقال : هما واحد الا انه اذا ضف له وجود لم يطلق عليه اسم العلم والمعلوم ، ولا على الهوى (مثلا) اسم العالم ، لان حقيقة العلم مطلوبة عنه ، من نفسه .

(٢) هذا من جهة عدم اجتماع الفعليات فى الموضوعات الجسمانية والترفقة النسب بين اجرائها ، المتناهية لحضور دوائها لذواتها ودوائها لغيرها . واماً من جهة النظر الى كون الفعليات الجوهرية الجسمانية واقعة تحت الحركة الجوهرية و اعتبار التوسط فى حدتها وكذا من جهة النظر الى وحدتها الجامعة بين اجرائها ، فـ ان يدب الى ان العلم سارقيها شامل لها - ط مدخله .

اللازم يوجب فساد المعلوم .

ومما أن الذي يطلق عليه اسم المعلوم قسمان : أحدهما هو الذي وجوده في نفسه هو وجوده للمدركة (٩) ، وصورة العينية هي بيننا صورته العلمية ويقال له المعلوم بالذات .

وثانيهما هو الذي وجوده في نفسه غير وجوده للمدركة وصورته العينية ليست هي بيننا صورته العلمية . وهو المعلوم بالعرض فإذا قيل . العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء عند المدركة أريد بالمعلوم به ، الأمر الخارج من القوة المدركة كالسماء والأرض والبيت والحجر والشجر والفرس والإنسان وسائر الماديات وأحوالها ، وإذا قيل . العلم عبارة عن حضور صورة شيء للمدركة عنى به العلم الذي هو نفس المعلوم لشيء غيره . وفي كل من القسمين المعلوم بالحقيقة والمكشوف بالذات هو الصورة التي وجودها وجود يورى أدراكى خالص عن الفواشى المادية ، غير مخلوط بالأعدام والظلمات .

فقد علم مما ذكرنا أن الوجود على ضربين : وجود أدراكى ، ووجود غير أدراكى ، وأن العالم عالمان : عالم الغيب وعالم الشهادة ، وهما الآخرة والأولى وتسمية الآخرة بالغيب ، والدنيا بالشهادة أما هي بالقياس إلى ضعف نظرنا ، لا بالقياس إلى الأمر نفسه لأن الغيبة من لوازم هذا الوجود الدنيوى والحضور والشهود من لوازم الوجود

(٩) المراد به ، المعلوم بالذات الذي في العلوم السورية كما يرشدك إليه قوله بعد أسطر : وجود يورى أدراكى خالص ، إلى آخره . فإن مراده في هذا الأصل أن المعلوم الحقيقى هو الصورة المعلوم بالذات لا التي هي معلومة بالعرض ، لا تنقسم المستوفى للمعلوم ولا تنقسم العلم إلى العصورى والحصولى فإنه سيجى . فلا يرد أنه يصدق على الموجود المادى المعلوم بالعلم العصورى أن وجوده في نفسه من وجوده للمدركة إلى آخره ، مع أنه ليس ذلك المعلوم بالذات وجودا نوريا خالصا من الفواشى المادية ولا غير مخلوط بالأعدام والظلمات كما يصرح به . اللهم إلا أن يراد بتوريثه وخلوصه عن الفواشى المادية ، سلب حكم المادة كما في معلومية الماديات للواجب (تمالى) لكنه خلاف ظاهر المقام . س . قد .

الاخروي مع تفاوت درجاته وطبقات الجنان في ذلك ، فكل طبقة هي اشد براعة عن هذا العالم واكثر تجرداً وارتفاعاً عن المادة فهي اشد ظهوراً واكثر حضوراً وجمعية اعلم ان اكثر القوم زعموا : ان المانع من المعلومية هو كون الشيء مقارناً لامور زائدة على ذاته مؤثرة فيه كمقارنة اللون والوضع والشكل وغير سلات العلم عبارة عند كثير منهم عن امتياز الشيء عن غيره بوجه كلي فكل ما هو مخلوط بغيره مادام كونه مخلوطاً به لا يكون معلوماً ، بل يكون مجهولاً فقالوا : المعلوم (١) اما مجرد عما سواه او مخالطة به مخالطة مؤثرة من الاغشية والملابس ، فالاول يسمى معقولا كالانسانية المطلقة المطابقة لافرادها ، المتفاوتة في العظم والصغر ، المختلفة في الوضع والابن والتمى ، ولولم تكن مجردة عن مقدار خاص ووضع خاص وزمان خاص لما طابقت المختلفين ولما صح حمل الحيوانية المطلقة على النق والقبيل وسائر المختلفات في هذه الموارد الغريبة .

والثاني يسمى محسوساً سواء كان مبصر او مسموعاً او مشموماً او منوقاً او ملموساً او متخيلاً او موهوماً . واما المقارنة غير المؤثرة فهي غير مانعة عن المعقولية ، كمقارنة السواد للحركة فان وجود احدهما للاخر او عدمه عنه لا يتغير به نحو وجود الاخر بخلاف مقارنة الوضع والمقدار وغيرهما لزيد مثلاً ، فانها اذا زالت عنه زال وجوده الشخصي فلاجل ذلك ، مدار المعقولية عندهم بالانفراد والتخلص بالكلية عن الموارد الغريبة ، وكذا مدار المدركة على شيء ما من التجرد ، فالمتجرد عن اصل المادة دون عوارضه هو المحسوس بشرط تحقق نسبة ما وضعية لمحل الصورة الادراكية لمادتها الخارجية والمتجرد عن المادة وعوارضها - الا المقدار - هو المتخيل ، والمتجرد عن الجميع - الانسبة غير وضعية هو الموهوم ، والمتجرد بالكلية المساوي

(١) المراد بالمعلوم بالمضى الاعم من الاربية ، والمراد بالمعلوم بها قبله : المعقول ، بقربة قوله : « بوجه كلي » وبقرينة مقابلة هذا الكلام لقوله : « وكذا مدار المدركة » اذ العلم المقابل للادراك هو العلم بالكلية كما في قولهم في الحق (تمالي) « انه عالم ومدرك » فلا تناقض في الكلام من قبله .

سببه الى الافراد كلها هو المعقول. هذا حاصل ما افادوه وفيه قصور ناش من قلة الصناعة في صناعة الحكمة وعدم الاتلاع على تفاوت اصحاء الوجودات قوة وضعفاً، وكمالاً و نقصاً، فان المانع من كون زبدته معقولا ليس مقارنته للشكل و الوصف و اللون و الاعضاء كالرأس واليد والرجل فان جميع ما ذكره كما يمكن وجودها مع زيد في الخارج يمكن وجودها معه في العقل (١) بل هذه الانواع الطبيعية المركبة (من

(١) ان قلت : ما المراد بهذه المقارنات النص ~~المراد~~ زبدته في العقل ؟ فان كان المراد الشكل الكلي والوضع الكلي وهكذا فمقارنتها بمعلية مؤثرة لأن زبدته ~~بغير~~ بمنوان المعقولة هو الانسان الكلي والوضع والشكل او غير ذلك المتصور معه وضع او شكل بالحصل الاولى . وعدم تصورها معه لا يوجب ذواله والوضع المقارن المؤثر ما هو وضع بالحصل التابع وبعبارة اخرى ما هو من لواحق المادة فمقارنة هذه الكلبيات ليست مؤثرة وان كان المراد لامور المصنوية الروحانية كما قال ارسطو : والاسان العقلي روحاني وجميع اعضائه روحانية ، مثل ان اليد ما به يبطي والرجل ما به يمشي وهكذا فلو بطي اسان بالهمة او طوى الارض بالامشي لكنت تلك الهمة والقدرتها ورجلا بالحقبة ، فمعلوم ان القوم ايضا لا يمشون مثل هذه المقارنات ما يقع في المعقولة وان كان المراد مقارنة وضع البدن وشكله ولونه للجوهر الدافل وللمعتول بالتبع مع انه خلاص الظاهر ولا سيما في الاعضاء ليست مقارنة مؤثرة ادباً تنفاه ابدن . مثلاً من وضعه وشكله ولونه . لا ينفي العقل والمعقول .

قلت . المراد شق آخر وهو ان المقارنات هذه اللواحق التي لمواد افراد كل معقول بما هي منتبذة مع ذلك المعقول الذي يحمل عليها مواعاة وهو حقيقتها وهي دقائقها ، والرقائق هي الحقائق بوجه . وكماها قواعد مخروطات ابوارها وابساط اشراقها و امتداد اطلالها ، ما وساعها واشكالها اوضاع الحقائق و اشكالها وحكما في البواقى ، وهذه وراء المصوبات والروحانيات من هذه اللواحق الموجودة بنحو الوحدة والبساطة في دوات الحقائق وفي رؤس تلك المخروطات فالاسان المعقول (مثلاً) وجود بسيط مجرد في العقل ، جامع لحقيقة وجود كل فرد مرد بنحو أعلى ومع ذلك كل الافراد والرقائق مقام وحدته في الكثرة وادافل في سفر النص : وتمثل مورد فالاسان العقلي المجرد عن الموارس المادية بان يكون اسانا يمتنا بخرج منه جميع ما هو غير الاسان من الوضع الخاص والكم الخاص والابن الخاص ومع ذلك لا يهدف عنه شيء من مقوماته وقراء واعنائه حتى انه يحتله دارأس ووجه وعين ويطن *

هذه الابعاس والاعضاء المختلفة وصفاتها (اللائمة) اذا فرض سلبها عنها لم يكن ماهياتها هي هي . فان الحيوان (كالا سمعنا) اذا انسلخ عن المقدار والشكل والرأس والعين واليد والرجل والبطن لم يكن اسدا ولا حيوانا .

وايضا (١) كما يمكن للمقل أن يتصور الانسان فكذا يمكن له تصور مقداره وشكله ووضع مولده وايته ، وغير ذلك فرادى وجمعى ، فالقول بأن مدار العاقلية على تجريد مهية المعلوم عن المقدار والشكل وغيرها قول زور . من حيث سبب ١٦ وهذه الامور بعضها مقومات للمهية ، وبعضها ١٧ - ومسميات لها والكلام في تعقل كل منهما كالكلام في حسن تلك المهية ، فالعقلى الحرى بالتصديق والتحقيق هو أن مدارا لم والجهل . وكذا النور والظلمة والظهور والخفاء والعمور والغبية . على تأكد الوجود وضعفه ، فالوجود كلما كان اقوى تحصلا واشد فعلية واتم هوية كان اقوى انكشافا واشد ظهورا

• ويدور كل ذلك على الوجه العقلى المفترق فيه بين الاعداد الكثيرة ، وقال في موضع آخر منه : والتجريد عن العوارض المتبادرة للماهية ليس شرط مقولية تلك الماهية اذ للمقل ان يتصور ماهية الانسان (مثلا) مع جميع عوارضه وصفاته ونموته من كنهه وكيفه وايته وضعفه ومتاه . وكذا بعكسه واعضائه وجوارحه كل ذلك على الوجه العقلى الكلى كما ثبت في باب علم الiardى (تمالى) بالجزئيات (انتهى) .

وليس مراده من الوجه العقلى الكلى : وجود روحانياتها وعلوياتها بنحو الوحدة والبساطة فقط ، بل هو مع ما فى الافراد ولكن لا على وجه الخصوصية كما حتمت ، والقرينة على ان مراده ذلك قوله : كما ثبت في باب علم الiardى (تمالى) بالجزئيات ، اذ لا يهرب منه مثال ذرة فى السموات ولا فى الارض ، وقاعدته فى كتبه الجمع بين صفات التشبيه والتفريق ، وحمله ماورد من الكتاب والسنة فى البابين على الظاهر من غير تنص ودقوع فى التجسم . من فقه .

(١) يمكن تفريده بوجهين : احدهما انه اذا تصور مقداره وشكله وغير ذلك علم انها ليست مانعة من المقولية ادلوكات مانعة من مقولية غيرها كانت انفسها غير مقولة بطريق اولى وثانيهما انه اذا تصور منه . والاشياء تحصل باضها فى الذهن - فقد قاربت جوهر العقل وهو عقل وعقل ومقول ، فله ان مقارنتها مع الشيء ليس ما ما من مقولته ، والجواب يستفاد مما ذكرنا فتعلم . من فقه .

واكثر حيطه وجمعاً للأشياء ، وكلما كان اضعف وانقص كان اكثر خفاء وظلمة واقل حصولاً وانقص ظهوراً .

ثم اقوى الموجدات هو الوجود الواحى المبرى بالكلية عن جهات الامكانات والاعدام والشور ، وعن جهة النقص والقصور ، وهو عالم الالهية الذى فيه وجود جميع الاشياء كلها على وجه الوجوب الداتى من غير شائبة كثرة و امكان ، و اضعف الموجدات هو الاجسام الطبيعية واحوالها ، وهو عالم الحدوث والدثور والمجدد والروال ، والاول منبع ماء الحياة والظهور ومبده انوار العلوم والمعلومات ، والاخر معدن الموت والظلمات ، وما بين هذين الطرفين طبقات كثيرة كلها هو اقرب الى المبدء الاعلى كان فى باب الظهور والعلم اقوى ، وكل ما هو ابعده منه كان اخفى واضعف ظهوراً ومعلومية ، لكن جميع ما سوى هذا العالم الاسفل ، مشتركة فى ن وجودها وعود سورى ادراكى غير متك عن الحياة والادراك بخلاف ما فى هذا العالم و هو الاجسام الطبيعية اذا احدث بذاتها مع قطع النظر عن مبادئ النفسية والعقلية ومقوماتها الباطنية ، فان جميعها خارجة عن حدود هذا العالم وان كانت محيطة بهذه الاجسام اذ لا قوام للسافل الا بالعالى ، ولولا العالى لا طمس السافل وانت قد عرفت الفرق بين الجسم الطبيعى بالمعنى الذى هو مادة ، وبينه بالمعنى الذى هو جنس ، والحياة و الادراك خارجان عن حدود الاجسام الحيوانية التى فى هذا العالم بالمعنى الاول غير خارجين عنها بالمعنى الثانى ، فابدان الحيوانات وجنتها هى من هذا العالم ونفوسها وارواحها من عالم آخر .

وهنا انه قد مر ان العلم قد يكون نفس المعلوم الخارجى وقد يكون غيره فهيهما نقول ، كما ان العلم بالشئ قد يكون صورة ذهنية كما فى علمنا بالاشياء الحارحة عنا علماً عقلياً وذلك العلم لامحالة امر كلى (١) . وان تخصصت بالف تخصص .

(١) فيه اشارة الى ان الصورة العلمية فى العلم الحسولى سواء كانت جرتبة خيالية او

كلية عقلية لا تعلم من ابهام الكلية ، فان الصورة الذهنية كائنة ما كانت لا تأتى ان يفرض لها اكثر من مصادق واحد ، والعزمية فى الصورة المحسوسة او المتحصلة من جهة اخرى غير نفس الصورة وهى كونها مأخوذة من الشخص سط معطلة .

فكذلك قد يكون امرأ عينا وصورة خارجية كما في علمنا بتقينا وبصفاتنا اللازمة، فاما ندرك ذاتنا بين صورتنا التي نحن بها بصورة دائمة عليها فان كل انسان يدرك ذاته على الوجه الذي يمنع فيه الشركة و لو كان هذا الادراك بصورة حاصلة في تقينا فهي تكون كلية وان كانت مجموع كليات * جعلتها تحتص بذات واحدة اذمع ذلك لا يخرح نفس تصوره عن احتمال الصدق على كثيرين ، وايضا (١) كل مفهوم كلي وصورة ذهنية - ولو كان امرأ قائما بذاته - فنحن نشير اليه بهوه ونشير الى ذاتنا به فانا ، فعلمنا بذاتنا عين وجود ذاتنا وهويتنا الشخصية .

واعلم ان هبنا دقيقة شريفة (٢) يجب التنبية عليها ، وهي ان لقائل ان يقول: النفس الانساني (٣) جوهر متحصل لامحالة وكل جوهر لامحالة يقع تحت مقولة الجوهر بالذات فيكون الجوهر جنسا له وكل ماله جنس يكون له فصل لامحالة ، فالنفس مركبة من حس طبيعي وفصل طبيعي وهما (اعني الطبيعتين) مفهومان كليان ، وكل ماهر مركب من المفومات الكلية لا يمكن الاشارة اليه الا « بهوه » لاه « فانا » . فان قلت : الجنس والعمل جريان لنوع النفس ، فلا بد من اضماع امر جزئي اليهما حتى يتم قوامها الشخصي ، والمتقوم من المعنى الوعي مع الشخص لا يحتمل الصدق على كثيرين .

قلت : هب ان المركب من عدة معان مع امر آخر شخصي بذاته (كالوجود ونحوه) وان امتنع صدقه على كثرة لكن لا بد في تعقل ذلك المركب من تعقل مقوماته الكلية بعلم كلي وصورة ذهنية ، وكلما هو كذلك فهو بالنسبة اليها هو ولا يمكن الاشارة اليه

(١) الفرق بين الوجهين أن الاول سلوك من مسلك الحرئية ، فله صورة النفس العلمية حرئية ، و لو كانت علما حصوليا كانت كلية ، والثاني سلوك من مسلك الصور و لو كانت علما حصوليا اشير اليها « بهوه » على طريق النية لا ، فأنا على طريق الحضور - طمغله .
(٢) باعتبار ماهر نتيجة هذه الكلمات من ان النفس لا ماهية لها وانها فونة الجوهرية بمعنى ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لافي الموضوع ، كما قال الشيخ المقتول : « ان النفس وما فوقها انواع صرفة ووجودات محضة من قده .

(٣) هذا في الحقيقة تقرير آخر للوجه الثاني وسعيد لدفع ما يذكره من الاعراض وليس باعراض طمغله .

بـ «بأ» ونحن نعلم بوجودنا (١) اننا عند ادراكنا لذاتنا قد نفعل عن جميع المعلومات والعنوانات الكلية فغالباً عن مفهوم الجوهر والناطق (٢) او غير ذلك ، وكلما يدركه من هذه الامور لا يشير اليه بـ «بأ» فنعلم من هذا ان الكل عائب عنا الا هو يشا السبطة فلا بد ان تكون هذه الهوية البسيطة وجوداً لا غير ، اذ كلما هو غيره فلا محالة تحت احدى المقولات فيكون مركباً من امور كلية ، والوجود ليس كذلك لما قد مر مراراً انه غير داخل تحت معنى كلي وان صدق عليه كثير من تلك المعاني .

ومن ههنا اندفع ايراد بعضهم على القوم (٣) - عند ما اثبتوا تجرد النفس بأما تفعل عن البدن وسائر الاجسام وعوارضها ، ولا تفعل عن ذاتها ذاتها جوهر مجرد غير شيء من الاجسام وعوارضها - حيث يقول على سبيل المعارضة : انا كثيراً ما ندرك ذاتنا ولا يخطر ببالنا اصلاً معنى الجوهر المجرد فكيف يكون ذاتنا عين الجوهر المجرد ؟

ومنها ان النفس كما تدرك ذاتها بنفس صورتها ، لا بصورة اخرى ، كذلك تدرك كثيراً من قواها المدركة والمحركة ، لا بصورة اخرى ذهنية ، وبيان ذلك من وجوه :
الاول ان النفس تنصرف في بدنها الحاس الشخصي وتستعمل قواها الشخصية

(١) منطلق بمقابل المؤال والجواب ابطال لتركيب النفس من الاجزاء المتعاقبة كقولنا : وكلما هو مركب من المفاهيم الكلية لا يمكن الاشارة اليه بالام فهو لام ، فأما من قدمه .

(٢) لما كنا نقول : اننا انما نسب ان يقال : نفعل عن الجوهر والناطق مع كونهما ذاتين فصلا من المظاهر المرضية لكن الجواب اننا لنقول باعتبار الموم في الاول والخصوص في الثاني ، لا الذاتية والمرضية من قدمه .

(٣) القوم الذين قالوا بتجرد النفس من المادة ووجه الاندفاع ان النفس اذا تجردت من المادة ثبت تجردها عن المادة بطريق اولي ، او القوم الذين قالوا بتجرد النفس عن المادة وعن التركيب من الجنس والفصل . ووجه الاندفاع انهم يقرمون ويقولون : الفلانة من مفهوم الجوهر المجرد تؤكد ذلك المطلوب ، او انهم يقولون : لا منع من حق المساني المتكثرة صدقاً مرضياً كصدق الموجود بالفعل لافى الموضوع وغيره من الثبوت الكماله على الهوية البسيطة ، فنقولنا : ذاتنا جوهر مجرد ، الى آخره ، من هنا القليل من قدمه .

الموجود في الأعيان قائم استعمال (مثلا) قوتها المتفكرة وتستخدمها في تعديل لحيثيات وتركيبتها وترتيب الحدود الوسطى ، وهي لامحالة صور حركية موجودة في مشهد العس حاضرة عندها ، متمثلة بين يديها ، تقلها كيف نشاء ، وتصرف فيها بالتعديم والتأخير ، والجمع والتفريق ، وقبل هذه التصريفات والتقليبات ليس الاصوراً شخصية عينية (١) لأمور أكليّة ذهنية متممة للوجود ، وكذا الآلة التي بها يقع التصرف والترتيب اعنى القوة المتفكرة ، وكذلك تدرك العس قواها الحياتية والحسية وتصرف فيها وتحفظها وتحفظ بها الصور الموجودة فيها ، وتشاهدها باعيانها بواسطة صور أخرى غيرها لئلا يلزم تضاعف الصور ودعائها الى غير النهاية ، فالتعسف ان تشاهد تلك الامور مصورة اياها بمصرداتها لا بأسرة أخرى .

الثاني ان ادراك هذه الامور لو كان بصورة ذهنية (٢) مأخوذة عنها الادراكها

(١) الصورة وان كانت كلية بدليل قوله : «المتفكرة» حيث ان المتخيلة تسمى متفكرة عند استعمال العاقلة اياها في تمثيل الكليات وتركيبها (التفصيل ، في السوالب والتركيب ، في الموجبات) الا ان كل كلى جرت في نفسه او من حيث ان الموضوع (اعمال النفس) من جملة المشعشات وعينيتها من جهة ان الوجود المعنى عيني ، وذهنيته مثل كليته باعتبار المقابلة ، وانما قال : «الامور» كلية ذهنية ومعناها كما كانت شخصية هنية (كما علم) ذهنية كلية ايضا لانها لما كانت محل تصرف النفس لا بد ان يكون انفسها مطبوعة بالصور للمصرف ، وان كانت مطبوعة بالصور الكلية كانت الصور متصرفاتها من قده .

(٢) اي : الصور المحفوظة والمصرف فيها لالات بقرينة مقابلة قوله : «وهي اهل الكمال منهم يدركون» الى آخره . ثم انه (قده) جعل المدعى الذي هو بعض الاسول والمقدمات مدركة القوى المدركة والحركة بالصور ذهنية والحال ان الثاني والثالث والرابع ، من الوجوه الميينة للمدعى ، بل الاول بالنسبة الى نفس الصور العلمية ، والخامس بالنسبة الى الاستعمال لا بالنسبة الى الالات ، يثبت مدركة آثارها ومقبولاتها اعنى الصور الادراكية بالصور ، وقرنه (قده) ايماء لطيف الى قاعدة «اتحاد المدرك والمدرّك» وايضا قد مر (في مبحث القوة والفعل) ان القوة (بمعنى مبدء التأثير) تطلق على العرس فاب الحرارة مبدء التلطيف مثلا والبرودة مبدء التكتيف مثلا ، وهذه الصور مبادئ الكشف والابتكشاف مثلا - من قده

على الوجه الكلى ، واللازم باطل لاننا نجد من اتسنا انا ندرك كثيراً من هذه الصور الادراكية على الوجه الجزئى ، هذا حال جمهور الناس ، واهل الكمال منهم يدركون (١) مع ذلك بالمشاهدة العضورية حوامل تلك الصور وحفظتها وكتبة الاعمال وصريف اقلامها وكيفية كتابتها ، وبطلان اللازم يستلزم بطلان المعلوم ، واذا بطل المعلوم كان تقيضه حقاً ، وهو المطلوب .

الثالث انا تتألم بمرضى او تفرق اتصال يقع فى بدنا والالم هو الشعور بالمضى ، وليس هذا الالم بأن يحصل لتفرق الاتصال (٢) اولئحط المودى او الكيفية المودية

(١) اى : يدركون بالعلم العضورى التركيبى ، والا فالكل مشترك فى العلم العضورى البسيط - س قد .

(٢) حاصله انا لما ان ندرك نفس التفرق الواقع فى الموضوع المخصوص بالعضور فهو المطلوب ، والا ، فان كان مدركاً بحصول صورته فاما ان يكون تلك الصورة فى ذلك الموضوع المخصوص فيلزم اجتماع المثلين فى موضوع واحد ، واما ان تكون فى النفس باعتبار مقامها المنفى فتكون الصورة كلبة ، واما ان تكون فى قوة اخرى (كالهارة) فيلزم ان يتألم كل من وقعت تلك الصورة فى باسرها وليس كذلك ، نعم قد يحصل بالابصار وغيره الم آخر ، بل لم وهم لاهذا الوجه المخصوص .

ان قلت : لم لا يجوز ان تقوم احدى صورتين بالنفس فى مقامها النازل اللمسى او بأمر له تعلق بالنفس (كالقوة الالامية) قياماً بصورها والاخرى بالعضو قياماً بحلولها لاللا يلزم اجتماع حالين فى محل واحد .

قلت : النفس فى ذلك المقام اللمسى عين الالامة وهى لا شأن لها الا الانطباع والسرابة فى كل البدن فالقيام بها ايضاً قيام بذلك العضو ويلزم ما ذكرنا ، والايراد بهذا الوجه على قولهم : والادراك موقوف على تجريدها منطوح بان هذا التوقف فى العلم الحسولى والادراك المورى لا العلم العضورى كما فى معلومية الاجسام والجسمانيات لتتور الانوار على طريقة اهل الاشراق . ان قلت : اذالم يفترط التجريد فى مطلق العلم فتدرك نحن الاجسام والجسمانيات بالعضور بلا اشتراط بالتجريد فيكون الظلمات ايضاً سالحة للعلم والمعلومة بلا حاجة الى اقتراح وجود مورى مورى منها كما يقول المصنف (قد) .

صورة اخرى . في ذلك المصوح حزمة اوفى النفس كلية اوفى غيرها بل المدرك في هذا الالم نفس تفرق الاتصال (١) او كيفية قائمة بالمصو . نعم بما يحصل من ادراك هذا المافي بصورة اخرى الم آخر غير هذا الالم الحسى (٢) ، فاذن ثبت أن من الاشياء ما يكفى في ادراكها مجرد حضور ذاتها للنفس او الامر له تعلق حضورى بها .

الرابع ان من ادرك شيئاً خارجاً عن ذاته و ذوات قواه قائما يدركه بصورة حاصله منه عند نفسه مطابقة اياه ، و اما تلك الصورة قائما يدركها بعين تلك الصورة لا بصورة اخرى مطابقة ، والالزم ان يجتمع في محل واحد صور متساوية في المهمة (٣)

قلت : قد مر ان العلم الحضورى في موددين : علم الشيء بنفسه ، و علم الشيء بمخلوه ، و معلوم ان الاجسام والجماميات ليست افئنا ولا مبالينا . بخلاف قوانا وآلاتنا . احوالها . من قدمه .

(١) هذا بظاهره ، متنوع ، بل المدرك من طريق الحس سواء كان لذهناً او موطا هو صورة الكيفية العاصلة في المصو ، الملائمة لطبيعته او المنافى المضاد لها وهي التى تحصل عند الحس المشترك حصولاً ذهنياً كلف : والحس كثيراً ما يحصل في مدرك ولا معنى للخطأ في معلوم حضورى .

وايضاً من المسلم في محله أن هذه الادراكات الحسية ضمانية بمعنى ان بين ورود المحسوس على النحو الحساس وبين الادراك اتصالاً زمانياً ، و لو كان معلوما حضورياً لم يكن لذلك معنى ، لكن يجب ان يعلم ان هذا العلم الحمولى متوقف على اتحاد الكيفية العاصلة للمضموم ، ولانفس اتحاد مع المصو ، فتجد عندئذ ما بعد المصو من الكيفية ، وهو علم حضورى والصورة الفنية العاصلة في الحس المشترك مأخوذة منه ولعل هذا هو مراده (قضى سره) . ط مخطه .

(٢) وهو الالم الرسمى العاصل من ضم معان مولمة وهمية الى الصورة الحسية ، فهتد به الالم ويتضاعف الجرح ، وقلنا يوجد مورد لا يشارك فيه الوهم الحسى فيما يدركه . ط مخطه .

(٣) و لزم ايضا استحضار النفس مالا نهاية له دفقة واحدة فالمقدم في الثانى والرابع واحد ، والثالثى هنا اجتماع الامثال ، وفي الثانى مدركيتها على الوجه الكلى ، والمورد في الرابع غير مختصة بالجزئيات بخلاف الثانى ، بل في الاول ايضا اشتراك في المقدم معهما . الان الثانى عدم حاية المود ، وذكر القوى فيه تخطي لثلاثته مع الخامس فتظن . من قدمه .

مختلفة بالعدد وهو معال (١-٢) .

الخامس من العرشيات (٣) أن النفس في مبدئ فطرتها خالية عن العلوم التصورية والتصدقية ، ولا شك أن استعمال الآلات (كالحواس) فعل اختياري ليس فعلا طبيعيا فيتوقف لامحالة على العلم بتلك الآلات . فلو كان كل علم هارتسامصورة من المعلوم لزم توقفه على استعمال الآلة المتوقف على العلم بتلك الآلة وهكذا يعود الكلام فلما ان يدوروا يتسلسلوهما محالان ، فبالضرورة أول علوم النفس هو علمها بذاتها ، ثم علمها بقواها (٤) وآلاتها التي هي الحواس الظاهرة والباطنة ، وهذان العلمان من العلوم الحسورية ، ثم بعد هذين العلمين ينبعث من ذات النفس

(١) لأنه اجتماع الامثال ولأنه خلاف الوجودان . س. قد.

(٢) الظاهر أن استعماله من جهة التسلسل اللام من فرض معلومية كل صورة علمية بصورة علمية أخرى ، وهو البرهان على اتحاد العلم والمعلوم ، وأما مجرد اجتماع صور متماثلة في محل واحد فليس فيه كثير أشكال لكونها صورة ذهنية لا ترتب عليها الانداس طمطمطه . (٣) كونه عرشيا لأجل معرفته أن العلم الاختياري هو مبدئ بالمبادئ الأولية (من العلم والمعية والارادة والقعدة) من غير اعتبار انشكاكه من الناحل كما هو متبر عنه عند المتكلم ، وأيضا لأجل انطواء العلم بالقوى في علم النفس بذاتها وانطواء المعق والارادة لها في معقها وادادتها لذاتها . وهذا مطلب نفس مناط كونه النفس فاعلا بالتجلى للقوى وهو قوله : «هنا الضرورة أول علوم النفس» ، إلى آخره . - س. قد.

(٤) إذا كان المراد بالعلم بالقوى ، العلم بالقوى الذي هو مخطوف في علمها بذاتها حيث أنها بسيطة الحقيقة كل القوى بنحو الوحدة والبساطة فلا استتباع المستفاد من كلمة «ثم» باعتبار المفهوم ، فعنوان العلم بالذات مقدم ، وعنوان العلم بالغير مؤخر ومن هذا القبيل ترتيب الصفات الواردة في أحاديث «أهل السنة» كقولهم : «علمه وشاء وأراد وقدر وقضى وأمضى» ونحو ذلك ، وقول بعض المتكلمين : «إن اعتبار الاداة مقدم على اعتبار القعدة» - وإن كان المراد العلم بالقوى - في مقام القوى المترتبة المتكثرة نوعا وتكثر وفي مقام الوحدة في الكثرة من النفس فالامر واضح ، وعلى التقديرين ليست كلمة «ثم» لتراخي الزمان - س. قد.

لداتها استعمال الآلات بدون تصور هذا الفعل (١) الذى هو استعمال الآلات والتصديق بفائدته ، كما فى سائر الافعال الاختيارية الصادرة عنا فى خارج البدن فان هذا ضرب آخر من الارادة ليس بالقصد و الروية وان كان غير متفك من العلم به . لكن الارادة هيمنها عين العلم ، وفى غير من الافعال الاختيارية الصادرة عن النفس مسبوقه بالعلم بها والتصديق بفائدتها . واما الفعل الذى هو استعمال النفس القوى والحواس ونحوها فانما يشعث عن ذاتها لا عن رؤيتها ، فذاتها بذاتها موجهة لاستعمال الآلات لا بإرادة زائدة وعلم رائد ، بل النفس لما كانت فى اول القطرة عالمة بذاتها عاشقة لها ولعلمها عشقا ناشيا من الذات اضطرت الى استعمال الآلات التى لا قعدة لها الاعليه . فاحتفظ بذاتها عنه علق نفيس . ومن الشواهد الدالة على هذا المطلب أن صورته قد تحصل فى آلة ادراكية والنفس لا تشعر بها . (٢) كما اذا استفرقت فى فكر او فى غضب او شهوة او فيما تؤديه حاسة اخرى فلا بد من النفات النفس الى تلك الصورة ، فالادراك ليس الا لثغات النفس و مشاهدتها للمدرك ، و المشاهدة ليست بصورة كلية ، بل بصورة جزئية فلا بد ان يكون للنفس علم اشراقى حضورى ليس بصورة زائدة ، فقد ثبت وتحقق بهذه الوجوه أن الادراك مطلقا انما يحتاج الى صورة حاصلة . و أما الاحتياج الى صورة ذهنية زائدة على ذات المدرك فانما يكون حيث لا يكون وجود المدرك وجوداً ادراكيا نوريا كالاجسام المادية وهوارضها ، اولا يكون المدرك بوجوده (٣) حاضرا عند

(١) اى : تصورا حيويا لان النفس للتصور والتصديق هو العلم الحسولى وان كان معلوما بالحضور ، فالنفس بالنسبة الى الاستعمال فاعل بالرماء وباعتبار علمها الاجمالى المقدم به فاعل بالساية ، وباعتبار اسطواء العلم به فى علم النفس الحاوية للقرى المستمثلة بفئاتها علما متقما ، لان النفس كل ما دونه ، فاعل بالتجلى آية كبرى للفاعل بالتجلى الحق سبحانه .

(٢) يمكن ان يماقن فيه بان المسلم فى المورد استقاء العلم بالعلم ، لا تنفعا اسل العلم لمعظله

(٣) مقابلته مع عدم كون وجود المدرك موريا على سبيل التفليب او يكون كلمة : او

بمعنى : والواو وقوله . ذو عدم الحضور ، الى آخره ، الاول كالمندوم المطلق ، والثانى كواحب الوجود باعتبار ذاته بذاته . والثالث كالصور التى فى ادهان اخر عالية او سافلة . ويحتمل ان يكون المراد بالثانى ، الاجسام المادية وهوارضها بادخال الواجب فى الثالث ، ولكن بان يكون الترديد اعنى قوله : اولا يكون المدرك ، الى آخره ، ترديدا فى العبارة نفسا .

القوة الدركية ، وعدم الحضور اما لعدم وجود المدرك اصلا ، او لعدم وجود ادراكى له ، او لعدم وجوده الادراكى عند قوة دراية فان كل واحد من الموجودات ليس حاصل لكل واحد ، ولا كل واحد من الصور العلمية حاصلة لكل من له صلاحية العالمية ، والا ، لكان كل عالم عالما بكل شيء ، وليس كذلك كما لا يخفى ، بل لابد فى تحقق العالمية والمعلومية بين الشئيين من علاقة دائية بينهما بحسب الوجود ، فيكون كل شئيين (١) - تحقق بينهما علاقة اتحادية وارتباط وجودى - احدهما عالما بالآخر الا لما يعنى من كون احدهما ناقص الوجود او مشوبا بالاعدام محتجبا بالقواشى الظلمانية ، فان تلك العلاقة مستلزمة لحصول احدهما للآخر واكتشافه عليه ، وهى قد تقع بين نفس ذات المعلوم بحسب وجوده العينى وذات العالم كما فى علم النفس بذاتها وصفاتها وقواها ، والصور الثابتة فى الواح مشاعرها ، وقد تكون بين صورة حاصلة من المعلوم زائدة على ذاته وذات العالم كما فى علم النفس بما خرج عن ذاتها وذات قواها ومشاعرها ، ويقال له العلم الحسولى و العلم الحادث ، و المدرك بالحقيقة ههنا ايضا هو نفس الصورة الحاضرة ، لا ما خرج عنها ، و اذا قيل للخارج : انه معلوم فذلك بقصد ثاب كما أن الموجود قد يطلق على نفس الوجود وقد يطلق على المية الموجودة ، و الموحود بالحقيقة هو القسم الاول وهو المنعنى المتميز فى الواقع دون المية لانها فى ذاتها امر مبهم غير متعينة الذات ، فاذا اطلق عليها لفظ الموحود فاما هو بقصد ثاب من جهة ارتباطها بالوجود وقد اشرنا مرارا الى أن العلم ضرب من الوجود بل عينه ، فورا ان العلم ورا ان الوجود ، فكلما وجد لنفسه فهو معلوم لنفسه وكلما وجد لشيء آخر فهو معلوم لذلك الاخر ، لكن الهولى وجودها بالقوة فهى غير موحودة لذاتها فهى غير عالمة بذاتها ، ولا الصورة الحسية والنوعية موجودة لذاتها فلا تكون معلومة لذاتها ولا الهولى عالمة بها كما عرفت . فان العلم بالشيء ، بالحقيقة هو حضور ذاته عند العالم ، وهى اتم قسم العلم بالشيء لا يحصل صورة هى غير ذات الشيء ، المعلوم ، اذا علاقة بين العالم وبين الذات التى هى غير الصورة العلمية فمن

(١) اثينية الشئيين أهم من ان تكون بحسب المفهوم خاصة كما فى العلاقة الاتحادية

التي فى علم الشيء بذاته ، او بحسب الوجود ايضا كما فى الارتباط الوجودى الذى فى علم الشيء بالمير سواء كان ذلك الارتباط شعورا علمية او القبول والاعتراف . من قدمه .

ذهب (١) الى ان العلم بالغير منحصر في ارتسام صورة منه لا غير فقد اخطأ و انكر اتم قسمي العلم نعم لو قيل ان العلم بالاشياء التي ليس وجودها الخارجى وجودا ادراكيا - كالاجسام الطبيعية وحر كاتها واحوالها - منحصر في حصول صورة اخرى مطابقة اياها لكان حقا لكن اكثر الاقوام ذاهلون عما حققناه (٢) من ان لاحضور لهذه الماديات والظلمات عند أحد ، ولا انكشاف لها عند مبادئها الا بواسطة انوار علمية متصلة بها ، هي بالحقيقة (٣) تمام ماهياتها الموجودة بها .

(١) هم «المفادون» فصوروا العلم المحتوى في علم الفىء بنفسه ونفوه في العلم بالنهر وذهبوا الى ان علم الواجب (تمالى) ايها بالاشياء الممكنة حصول ارتسامى فقد انكروا اتم قسمي العلم في العلم بالنهر . سقده .

(٢) اشارة الى ما ذهب اليه في تعدد وجود العلم الحسولى - بيد القول بتجرد مطلق العلم جزئيا كان او كليا - و ان المفهود في العلوم الحسولية الجوهرية هو المثل المتصلة والصورة البرزخية وفي الكلية ارباب الامواع ، وهي وجودات خارجية ذات آثار خارجية ، و اما ما نجده من عدم ترتيب الآثار على الصور الذهنية فانما هي الآثار المترتبة عليها في ظرف المادة لا آثارها في نفسها على انها مفهودة من بعيد وذلك منشأ كليتها واهتمامها وفهر ذلك .

و الى ذلك يرجع ما قد مناه في التطبيق السابق : أن النفس باتحادها بالصور والمنعقد مع الصورة العارضة توجد الصورة الحاصلة بينها ، فانما لدى تجده هو التوسطية من الحركة دون القطعية ، والتوسطية ثابتة غير متغيرة وقد قدمنا (في البحث من الحركة الجوهرية) ان الثبات من شؤون التجرد . واما حصول العلم الحسى بالحركات والتغيرات فانما هو علم بالحركة والتغير لا حركة وتغير في العلم فاعلم ذلك خط مدخله .

(٣) اى . انوار هي قواعد مغروطات انوار ارباب الاصناف المادية القبية بها كتنظيم النفس باشرافها للبدن ، وتمام ماهياتها التي بها هي معنى وجوداتها لاشبهات المفهومية وكيف لا تكون هي تمام وجوداتها ، و هي مبادئها وغاياتها ، والسبب التامى للشيء وكمال له بدون يكون للشيء - نحو اتحاد به والا . لم يكن تاما وكمال له ، وغرضه (قد) ان لا يتوهم احد ان هذه الماديات حينئذ لا تكون معلومة بما هي للمبادئ لعدم سلوحها للعلم والمعلومية بالذات على ما صرح به ، فغرضه (قد) بان تلك الانوار التي هي علوم حمورية ومعلومات بالذات تمام حقائق تلك الاسنام ، فحضورها حضورها كصور كامل الفىء المستلزم لحضور ناقص الوجودى ، وحضور الحقائق المستلزم لحضور رقائقها المتصلة بها علية هي كالصور الارتسامية في ادعائها من دوات الصور فانها ليست اسبابا فاعلية لها ، ولا اتصالا مثل ذلك الاتصال الذى

ومنها أنه يجب أن يعلم أن المقول بما هو مقول (و هو المقول بالحقيقة والذات) وجوده في نفسه ووجوده لعاقله ومقولته، شيء واحد بلا اختلاف جهة ،

→ كان باعتبار الكثرة في الوحدة والوحدة في الكثرة فلا جرم ليس حضور هذه الصور الامتغا للملم الضيف بدوات الصور ، ومع ذلك فهي أيضا بوسيلة هذه الصور التي كأشوار متصلة بها تنكشف انكشافا ، الا ترى ان الصورة المبصرة بالذات ينكشف المبصر بالعرض ، ولا بهذا شيء منه ، ولكن اين هذا من ذلك ؟ ولك ان تسمي الاشوار الطمعية كلامه من تلك التقواعد بفعلها وجود الامنام في اصحابها بنحو اعلى واسط في مقام ارفع واشمخ.

وان سئلت عن الحق فاقول : عدم كون هذه الماديات والظلمات اشوارا علمية انما هي بالنسبة اليها واما بالنسبة الى المبادئ العالية - خصوصا بالنسبة الى حيد المبادئ - فهي علوم حضورية فعلية معلومات بالذات وان لم يكن هذه المرتبة من العلم في مرتبة العلم الثاني الذاتي، فصولها للمادة ينافي العلم فيها ، ادلتنا محيطين فلما حدد كينها ليس لها ، واما بالنسبة الى المحيط بالمادة وما فيها فحضورها للمادة حضوره اذ لم ينفذ المادة عن محيطه، بل حضورها له بنحو اشد لانها حضورا للفاعل بالوجوب لان نسبة المطول الى فاعله بالوجوب والحضور الامكاني الذي لها في القابل ايضا محاط ، وكذا الفرق والقيمة والدثور . انثي جعلها (قده) مواضع الادراك والمدرَك بالذات - انما هي موانع بالنسبة اليها واما بالنسبة الى المبدأ والمحيط ووحدته الجمعية وحضوره في كل دابر وحاضر وغابر ، ونهايه في كل متعدد وذاقل ودائر وانه الاصل الثابت في كل اصل ومرع - والممنى المحفوظ في كل صورة وشكل ووضع فالفرق بما هو فرق بين الجمع ، والقيمة بما هي غيبة عن الحضور وكذا الدثور بين الثبات والظلمة بين الضياء وفي الدعاء : ويا من لا يوارى منه ليل داج ولا يجر صجاج ولا ساء ذات ابراج ولا ظلم ذات ارتاج وارتجاج بامر الظلمة عنده ضياء (الدعاء) ولا سيما قد علمت ان الوجود في كل شيء هو الاصل وما به الامتياز فيعين ما به الاشتراك بل لا حاجة - في كون تلك الماديات علما وعالمة بالمبادئ - الى التجريد كما قال تعالى : «ان من شيء الا اصبغ به سمه» نعم هي عالمة بالمبادئ علما بسيطا لا مركبا كما امر.

واعلم انه كما ان الحياة حياتان : حياة بمعنى الدرك والنمل - كما يقال - «الحى هو الدراك الفعّال» واقل مراتب الدرك هو اللمس ، واقل مراتب النمل هو الحركة بالارادة ، وهذه الحياة خاصة بالسموس الحيوانية وما فوقها - وحياة مساوقة للوجود وهي سارية في كل شيء دائرة مع الوجود حيثما دار ، بل عينه، كذلك العلم علما : علم منتبهر في الحياة بالمعنى الاول وهذا هو العلم العاقل وعلم مساوق للوجود متأني به في السراية، بل عينه، وبهذا يجمع ،

وكذا المحسوس بما هو محسوس (وهو المحسوس بالذات اعنى الصورة. لحسية المنتملة عند الجوهر الحساس) وجوده فى نفسه و وجوده للحاس ومحسوسيته شئ واحد بلا اختلاف حبة فما وجوده لغيره (١) لم يكن معقولا لذاته ولا محسوسا لها كالصور الطبيعية والجمادية وغيرها ، وكالبصر والسمع وسائر الحواس ، ولهذا لم تكن تحس بذواتها ، فالبصر لا يحس البصر ، ولا السمع يندرك السمع ، بل النفس تدرى البصر وما يبصر به والابصار جميعا ، وتدرى السمع والمسموع والسماع جميعا لانها موجودة لا لذواتها . فاذا ثبت هذا فتقول لو كانت الصورة المعقولة قائمة بذاتها لكانت موجودة

بين نفس المصنف كون المبادئ علما ومعلومة للمبادئ وبين اثبات كون الوجود عين العلم و نظائره المستلزم لكونها علما وعالمة بالمبادئ ولوعلمها بسيطاً فضلاً عن كونها علما ومعلومة للمبادئ - سقده .

(١) ان قلت : جميع الاشياء حتى المجردات وجودها لغيرها اعنى القوم (تمالى) ، بل الكل روابط محضة به لان لها وجودا فى اسمها ومى عين الوجود لغيرها الذى هو جامعها القوم (تمالى) كما مر فى السفر الاول ردا على بعض الاجلة ، فيلزم ان لا يكون المجردات كلاً سوى واجب الوجود بالذات بحالمة بذواتها .

قلت : المراد بالوجود للبر هيئته الحلول فيه ، والمراد بالغير هو المادة بالمعنى الاعم فتعمل المادة الاولى والثانية والموضوع ، فالماح فى محسوسية البصر للبصر (مثلاً) هو وجوده للبصر الذى هو المادة لا وجوده للبر الذى هو النفس .

ان قلت : البصر والسمع وما فوقهما من القوى مجردة عند المصنف (قده) هو وجودها لذواتها فهينى ان تدرك ذواتها .

قلت : عند المذكورات وامثالها قواعد القوم وهو (قده) يرانهم فيها كما قال فى بعض مقالاته ، ونشاركهم فى البدايات ونفترى عنهم فى النهايات والقوى عندهم مطبوعات فى المواد مع انها عنده ايضا شديدة الحاجة الى الطاهر ولذا احتاج الى ادراكاتها الى حضور المادة و نحوه وليست مجردات تامة التجرىد كالمعلقة حيث لا يكون الارواح الدماغية محللها ولا مظهرها . وايضا من يلزم ان الصورة المحسوسة لو عرضت مجردة لكات حسا وحاسا ومحسوسا يلزم ان النفس المجرد مجرداً برزخيا حس وحاس ومحسوس لذاته ، وحاسيته حاسبة النفس لان النفس كل القوى ومحسوسيته محسوسية الصورة المدركة او الصورة المدركة اشراق الحس وظهوره كما ان الحس ظهور النفس - سقده

لذاتها وصارت معقولة لذاتها فكانت عقلا وعاقلا ومعقولا . وكذا لو فرضنا الصورة المحسوسة أمراً مجرداً قائماً بذاته كان محسوساً لذاته و كان وجوده لذاته نفس محسوسته لذاته فصار حساً وحاساً ومحسوساً كما صرح به بعض توابع «المشائين» من ان الطعم لو فرض قائماً بذاته لكان طعماً لنفسه . و بهذا التحقيق اندفع ما اورده «شيخ اتباع المشرقيين» من أنه لو كان العلم هو عين الحصول لكان كل جماد عالماً بذاته وبالأعراض القائمة به . اذ ما من جماد الا وقد حصل له ماهية وحصل له بعض الصفات . وذلك لما قد مر ذكره من ان الصور الجمادية وما يجري مجراها لما كانت حاصلة للمواد لم يحصل ذواتها لها لان القائم بغيره كانت انيته له بعينها انيته لمحلها فلو حصل لمشيء - صورة كان او عرساً - يكون حصوله في الحقيقة لمحل ذلك . لانه فان ما ليس له حصول لنفسه - سواء كان له حصول في نفسه اولاً . كيف يحصل لمشيء .

وايضاً قد لاح لك منا ان هذه الاجسام الطبيعية واحوالها وجودها مشوب بالاعداء والمحبب الظلمانية في انفسها . فضلاً عما تحق به من الفواشى الخارجية . فالمايع من المعلومة عندنا في الجماد وغيره لذواتها ليس مجرد كونها ذات محل ومادة او كونها ذات ملابس و غواشى لاحقة لذاتها . بل ضحو وجودها في نفسها مايع عن تعلق العلم بها عقلياً كان او حسي . وقد اشرنا الى ما في الوجه الثاني من الغلل والقصور .

وهم وتنبهوا علم ان بعض الناس زعموا ان الحكماء استدلوا على كون كل مجرد عاقلاً بالاستنتاج من موجبتين كليتين (١) في الشكل الثاني . حيث انهم استنجوا من قولهم : « كل صورة غير جسمية ذات مجردة عن المادة و كل صورة معقولة بالفعل من الشيء ذات مجردة عن المادة » قولهم : « ان كل صورة غير جسمية معقولة بالفعل »

(١) او بانكاس الموجبة الكلية كنفسها بان قالوا كل ما قل مجرد . وكذلك قالوا كل معقول مجرد . وينكسان الى قولنا : « كل مجرد عاقل وكل مجرد معقول » و اذا كان الاصل صادقاً كان العكس صادقاً فرمى البعض انهم اثبتوا المطلوب بهذا المنهج حاشاهم من ذلك وقولهم : كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل (مثلاً) ليس من باب الانكاس الاطلاعى بل من باب قضيتين كليتين كل منهما مبرهن عليه فليحذر انفق أن كلا منهما عكس لقوى للأخرى . من قد

والحال ان الموجبتين في الثاني لانتيجان ، وذلك وهم فاسد ، بل اهم قالوا : وكل ما هو موجود مستقل الوجود مجرد عن المادة فصوره ذاته موحودة لذاته لا لميره فيكون معقولا لذاته وعاقلا لذاته او قالوا ان كلما هو مجرد عن المواد اما ان يصح ان يعقل اولا يصح . ومحال ان لا يصح ان يعقل (١) اذ كل موجود يمكن ان يعقل بوجه فصحة معقوليته لما بان لا يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل ، او بان يتغير فيه شيء . كالحال في المعقولات بالقوة من الاجسام وغيرها التي تحتاج في معقوليتها الى برع وتجريد مجرد ينتزعها ويجردها عن المادة وعن فواشيها حتى تصير معقولة بالفعل بعدما كانت معقولة بالقوة ، لكن الشق الثاني لا يصح في المجرد بالفعل اذ كل ما له من الصفات والاحوال بالامكان العام فهو له بالوجوب ادلا اتعمال ولا تغير له فلا يسمح له شيء لم يكن ، فكلما يجوز له يجب له فلما جاز كون كل مجرد معقولا فوجب ان يكون معقولا بالفعل دائما فوجب ان يكون معقولا لذاته مع قطع النظر عن غيره فهو عاقل لذاته (٢) فان لم يكن عاقلا لذاته بالفعل لكان معقولا لذاته بالقوة وقد فرضناه

(١) ولربما الوجوه العامة مثل انه موجود وواجب او ممكن او غير ذلك - سقده .

(٢) اذ لو كان معقولا لغيره والغير عاقلا له لكان موجودا لغيره فلم يكن مجردا عن المادة بالمعنى الامم من الموضوع وقد فرضناه مجردا هذا خلف .
ان قلت : لانسلم الخلف لم لا يجوز ان يكون معقولا للغير بالعلم الحضوري لا بالارتسام والحلول ؟

قلت : هذا الدليل من المشايخ وهم يحسرون المناظية والمقولة للغير في الارشام وهي هنا لما كان المفروض ان المجرد معقول بالذات والمقول بالذات وجوده في نفسه عين وجوده لما قبله لزم حلول نفسه وارتسام ذاته في الغير الذي هو معقوله .

ان قلت : ليست السوداء الكلية التي في قولنا مجردة ؟ كما قال المحقق « الطوسي » (قدم) : « النفس مجردة لتجرد ماضها » مع انها حالة في النفس فبطل قولكم : « لو كان ذلك المجرد معقولا للغير كان حالافيه فلم يكن مجردا وقد فرضناه مجردا هذا خلف .

قلت : على محض التوهم ليست مجردة عن الموضوع الذي هو النفس ومرادهم بتجردها التجرد من المادة الخارجية ولو احتياها واما على محض المصنف (قدم) فانه قل بساكنة النفس لارياب الانواع من جد بل بانحدادها منها فلم تكن هنا سورة حالة في موضوع حتى تكون مادة للتتميم .

معقولا بالفعل هنا خلف .

و ههنا شكوك يجب ازالتها .

الاول ان كون الشيء عالما بنفسه يكشفه المعلومات ، حال خارجي معائر

ان قلت : على منعه (قدم) يلزم ان تكون مجردة عاقلة لذاتها وكون الصور الكلية عاقلة لذاتها ظاهر البطلان .

قلت : يلزم ذلك كيف ؟ وهي نفس ومثل وعما عاقلان لذاتيهما ، و استبعادك منعاً .
العلل بين ماهية الشيء وجوده فان ماهية الصورة الكلية القرسية عاقلتها ظاهر البطلان وهو
(قدم) لا يقول باتحاد هذا المفهوم مع العاقل ، بل باتحاد وجودها (اي : وجودها النوري
العقلي) منه ، ووجوده عاقل لذاته بهين عاقلة مدركها .

ان قلت : بل يمكن تميم الدليل بان يقال : فهو عاقل لذاته ، اذ المعقولة والمعاقلية
مشتاقتان والمتصانفتان متكافئتان ، فاذا كانت المعقولة في مرتبة ذات المجرد بحيث لا وجود له
الا المعقولة كانت المعاقلة ايضا في مرتبة ذاته لان المقروض قطع الطر من جميع الاغوار
في المعقولة .

قلت : نعم استدلل المستند (قدم) بهذا التكافؤ على اتحاد العاقل و المعقول في العلم
بالغير ايضا في رسالة المعارف وغيرها ولكن عدى انه لا يثبت المطلوب مطلقا بهذا اذ
التكافؤ في المرتبة الذي هو من احكام التصانيف لا يقتضي اذهم عن تحقق احد المتانفين مع الآخر
ولو يلحق المقارنة لا مقدما ولا مؤخر الا لاتحاد كيف ؟ والملكة متانفة للمملول والمحرك للمتحرك
والتكافؤ لا يستلزم الاثبات الممية في المرتبة بين طرفي كل منهما و طلب الترتيب بينهما لا
اتحادهما وجودا وحيثية ، والا ، اجتمع المتقابلان في موضوع واحد من جهة واحدة ، وهذا
ونحوهما من التصانيف الذي هو من اقسام التقابل بالاتفاق كما سيصرح به . فباذکر من انهم
قطع النظر من جميع الاغوار معقول قطع قطع النظر عنها عاقل ممنوع انفسك مسلك التصانيف
لان مفهوم المعقول بالنظر الى مفهوم العاقل معقول كيف ؟ وكل مصنف امر معقول بالقياس الى
الغير ، والغرض ان المفهومين المتانفين كما انهما بمجرد تباين مفهومهما لا يقتضيان تكثر
الوجود والحيثية لا يقتضيان تكافؤهما ايضا والاتحاد ولا التكثر وان لا يأتى الاتحاد بدليل من خارج .
نعم لو نسك بالانافة و اريد اضافة اشراقية وجودية - و ان للمعقول بالذات وجودا
وايضا وان ذلك يقتضى سربا من الاتحاد والاتصال في مقام الظهور بالاتجاه من المقام العالي -
لكان موجها وسيأتي في مبحث علم الواجب (تعالى) ما يؤيد هذا فانتظر .

والانفاذ انه ليس مراده (قدم) لافي تلك الرسالة ولا في غيرها) التمسك بمجرد التصانيف
بل بالسلك في الاستدلال ان لا وجود ولا شأن للمحرك الا للمحركية لانه نوري علمي ، وقد قرر ان

لنفس حقيقته من حيث هي فلا يكون العلم نفس حقيقة العالم وحدها من غير انضمام صفة زائدة والا ، لكأن ذاتها من حيث هي هي مصداقا لصدق مفهوم العالم فان كل شيء في نفسه هو هو وكل مية من حيث نفسها ليست هي الالهى فلا بد في كون الشيء عالما بنفسه (مثلا) من امر آخر غير نفس ذاته يكون بحسبه مصداقا لعالميته ومعلوميته فكيف يكون علم المحرد بذاته عين ذاته .

القول : هذه مغالطة منشأها الخلط بين الوجود والمية ، فان لفظ «الذات» قد يطلق ويراد به الهوية الشخصية ، وقد يطلق ويراد به المية النوعية والعلم في الجوهر القائم بذاته هو عين وجوده ، لانه لو فرض (١) له مية كلية كان معنى تلك المية عين معنى العلم بذاته المجرد بذاته وهويتهم مصداق لصفة العلم بلا انضمام شيء آخر اليها وقد علمت مرارا ان صدق المفاهيم المتغايرة على شيء لا يستدعي تغاير

الوجود التوحيدي علم ومعلوم بحيث لو فرض عدم جميع اعيانه ووجود ذاته لكان وجوده وجوداً توحيدياً ادراكياً وادراكاً مدركاً والحال هذه فمدركه ذاته اذا المفروض عدم الاعيان كما في المجرد بذاته بلا تهميد مجرد اياه حيث لا وجود له سوى المدركة وذاته مدركة لذاته.

ولا يجري ما ذكر في المعلوم بالذات لان المعلوم معلول بالملة المتغايرة لامع قطع النظر عن جميع الاعيان حتى الملة ، بخلاف المعلوم بالذات فانه مع قطع النظر عن جميع الاعيان مفعول ، وعنوان المفعول غير محتاج الى الملة كما في الحق (تعالى) ، وان احتاج فمن جهة عنوان المعلوم والامكان ، ومسلك التضاد ايضا تام لان جهة التكافؤ في القوة والفعل فان المفعول بالفعل يستدعي الماقل بالفعل من نفسه.

(١) الفرض هنا اعم من تجويز العقل وتقديره ، او بمعنى تقدير المثل على التحقيق من كون المفعول والنفس ايضا امورا ساذجة وحاصل كلامه (قدم) انه في الواجب (تعالى) هذه الصفة كسائر صفاته الكمالية عين وجوده ولا ماهية له حتى يقال : «انها ليست عين ماهيته» او يقال : «انها عينها» اجزاء الا ان يقدم الماهية بمعنى ما به الشيء هو هو فيقال : «انها عين وجوده وماهيتها» في سائر المبررات هذه كسائر صفاتها عين وجودها لا عين ماهيتها اذ الماهية في كل شيء ليست من حيث هي الالهى لاعالمة ولا لاعالمة كسائر طرفي التقيض ، بل في العلم كسائر الصفات حيث يقال : «انها عين الذات الوجودية للمجرد المتميز شئيتها الوجودية كما علمت» فوجود الصفات عين وجود المبررات لا مفهوما عين مفهوما . من قدم .

جبات الصدق أصلا ولا يقدح كثرتها في وحدة الذات الموصوفة بها إلا أن يوحى
تغاير الحثبات .

الثاني اعترض صاحب المباحث المشرقية على الحكماء في حكمهم أن علم
كل مجرد بذاته غير زائد على ذاته بقوله . فإنه لو كان كذلك لكان كل من عقل مجرداً
عقل كونه عاقلاً لذاته وليس كذلك ، إذ إثبات كون المجردات عاقلة لذواتها يحتاج
إلى تبجهم برهان مستأنف لإثبات عاقليتها غير بيان إثبات وجودها ، ألا ترى أن
من أثبت وجود الباري جل ذكره بنحو من البرهان لم يكتف به في إثبات علمه بل
يلزمه إقامة الحجة الأخرى له .

والجواب بوجه عرشي بعد ما مر من أن عقل المجرد لذاته عين وجوده الخاص
القائم بذاته ، لا بغيره ، فهذا النحو من الوجود لا يمكن أن يحصل لغيره مطلقاً (١) فضلاً
عن من يحاول البرهان على وجوده ، والذي يحصل له ضد إقامة البرهان صورة علمية
مطابقة لمعنى كونه موجوداً فهي ناقصة حصلت بمهمة وجوده لشيء آخر هو نفس ذلك المبرهن
أو عقله فيكون في هذا النحو من الوجود حاصله لا حاصل لذاته ، فيكون هذه الصورة
معقولة له لا معقولة لذاتها لما ثبت أن كلما وجوده لغيره لم يكن حاصله إلا ذلك الغير
لذاته ، فذلك الغير عاقل له فقط ، لا هو عاقل لنفسه في هذا الوجود ، بل في وجود
آخر له عندما يقوم بنفسه ، فعلى هذا لا يلزم من كون وجود المجردات القائمة بنفسها
عين معقوليتها لذواتها أن يكون وجودها القائم بغيرها عين معقوليتها لذاتها ، بل هو
عين معقوليتها لذلك الغير ، فلم يلزم أن من عقل ذاتها عقلها عاقلة لذاتها . اللهم إلا أن
يعلم أحد ذاتها بالعلم الحضوري الإشرافي كما يقع لبعض السالكين من اصحاب
المعارض عند فنائهم عن بشرتهم وعروجهم إلى السموات العلى .

(١) أي ولو لاصحاب المعارج بالعلم الحضوري ولكن الحضوري الثام الاكتمالي ، فإن
الحضوري له مراتب كما أن علم النفس بذاتها حين كونها عقلاً هيوالياً وحين كونها عقلاً بالتمل
وحين كونها عقلاً فعالاً مثلاً كلها حضوري ولكن أين حضوري حضوري؟ وشتان بين التوردين
الظلمات والديجور ، وبين التوردين على نور فلا منافاة بين النفي هنا وبين الإثبات المشار
إليه بقوله ، اللهم إلا أن يعلم أحد من قدمه .

الثالث أن كثيراً من المنتسبين إلى العلم والتعلم ذهبوا أنه عند كون الشيء عالماً بذاته و معلوماً لذاته ، يلزم اختلاف الحبيبتين ، وإن موضوع العالمية غير موضوع المعلوماتية بالاعتبار وهو صاحب حواشي التجريد» قايـس ذلك على معالجة الشخص نفسه أدلـاشكاته من حيث كونه معالجا ، غيره من حيث كونه مستعلجا فالـمؤثر النفس من حيث مالها من ملكة المعالجة ، والمتأثر هي من حيث مالها من استعداد قبول العلاج ، والمعجب أنه قايـس بين اختلاف امرين لا يوجب تكثراً أصلاً لافي الخارج، ولا في الذهن . ولا في الذات ، ولا في الاعتبار كالعالمية والمعلوماتية ، وبين اختلاف امرين لا بد فيه من التكثر في الخارج والعين دون الذهن والاعتبار فإنا لنأثير التجددى والتأثر التجددى (و هما جنسان عالـيان) لا يشتركان في ذاتى اعنى مـقولتى أن يفعل وأن يتقبل ، فالقوة الانفعالية لا بد لها من مادة جسمانية فعند انفعال النفس بحصول حالة نفسانية جديدة لا بد لها من مادة بدنية حاملة لقوة الانفعال حتى ينتقل النفس بها من حالة الى حالة اخرى حتى لو فرضنا النفس غير متعلقة ببدن هادى لا يمكن لها عند ذلك استكمال بكمال مجدد ولا انفعال بصفة حادثة لها ، فبالحقيقة المعالج (١) - يعنى المداوى المفيد للشفاء والدواء - هو قوة أجل وارفع من النفس . الطبيعية فضلا عن المريضة والمستعلج يعنى المريض الممنون بالآفة والنفس ، وهو الامر المتعلق بما هو منزع الآفة والشر وهو المادة او ما يتصل بها من جهة اتصاله بها - واه كان صورة طبيعية او نفسانية ، فالـموضوع فيهما مختلف ذاتا واعتباراً وأما موضوع العالمية والمعلوماتية فهو لا يستدعى احتلافا لا في الذات ولا في اعتبار الذهن كما صرح به الشيخ في كثير من كتبه .

الرابع أن جمهور المتأخرين ذهبوا أن التضاف مطلقا (٢) من اقسام التقابل .

(١) ان كان هنا مؤاحضة بشبه المؤاحذات اللطيفة ، ادائيات الوسائط للإفعال الجرمية لا ينافى الاستناد الى العامل الحقيقى في الحقيقة وإن لا يؤثر في الوجود إلا الله كما سيحىه إلا ان لا يكون هذا الكلام منه مؤاحضة ، بل بيان الواقع في تقاير الجهة هنا - من قدم .

(٢) وبمدحنا كله ، فالحق أن التضاف مطلقا من اقسام التقابل وان المتضافين بأماهما متضافان متقابلان وذلك اهم ذكر وألإضافة الشيء كونه بحيث لا يتقبل ماهيته إلا مع تتقبل ماهية اخرى مقترلة عنها ، فالإضافة نسبة متكررة والمتضافان هما الشئتان المقترول كل منهما مع الآخر

وان كل منضائقين متقابلان . لما سمعوا ان القوم ذكروا في بحث التقابل ان من اقسامه الاربعة تقابل التضاييف ، ولأجل ذلك حكموا بأن اضافة العالمية مقابلة (اي مقابلة) لاضافة المعلوماتية ، فإذا ورد عليهم الاشكال في كون الدات الواحدة عالمية و معلومة في علم الشيء بنفسه : من انه يلزم اجتماع المتقابلين ، تفصوا عن بيان التباير بين موضوع العالمية والمعلوماتية هناك امر اعتباري ، ولم يتفطنوا بان التباير الاعتباري في الموضوع غير كاف في صحة اجتماع المتقابلين ، ثم لو ذهبوا (١) الى ان اضافة العالمية في البسيط امر اعتباري ذهني لا تحصل له في الخارج وكذا المعلوماتية فذلك من أشنع الكلام واقع القول وهو مصادم للبرهان ، ولأجل هذه الشبهة الركيكة اكرر هوم من القدماء علمه (تعالى) بذاته فالذي تجسم بمادة هذه الشبهة انه ليس وجود كل مفهومين منضائقين مما يقتضى تبايراً بينهما بوجه من الوجوه فضلاً عن التقابل وان مفهوم العالمية (مثلاً) لا يقتضى ان يكون وجودها بعينها غير وجود المعلوماتية بوجه من الوجوه اصلاً ، بل ولا شيء من المفهومات المتباعدة الوجود ايضاً بمجرد يقتضى ذلك الايبان وبرهان ، لحواز صدق مفهومات كثيرة على ذات احدية ، فبعض المتضائفات (٢) يحكم العقل بتقابلها كالعلى والمعلوليات والتحريك والتحرك والمستند

→ بالقياس الى الآخر المقتول منه وبالقياس اليه ، ولا معنى لتمثل الشيء مع نفسه بالقياس الى نفسه . وان شئت فقل : لا معنى لتمثل النسبة المتكررة بين الشيء وبينه فكل منضائفين متبايران لذاتيهما وهو التقابل . وقد تقدم بعض الكلام في هذا المعنى في بحث التقابل في السفر الاول - طمذهله . (١) والحق أن نوع الوصفين المتحددين مادة ، المنطق احدهما بالآخر (كالعرب والمضروب ، والقاتل والمقتول ، والماقل والمقتول والمحبة والمحبوب ، وغيرها) لا تضاييف بينهما ، وانما النسبة بينهما نسبة غير متكررة ، ثم الفهم ربما يشير النسبة التي بينهما في الطرفين فيتمها الى كل منهما فيسود عنهما اعتباراً ويبرهنهما بشئ الخارجية والمضروبية والقابلة والمقتولية والقائلة والمقتولية ، الى غير ذلك فيبين الفاعلية والمفعولية تضاييف دون الفاعل والمفعول ، وموطن هذا التضاييف المجهول كموطن طرفيها طرف الاضبار ، ولا برهان يصادم ذلك كما ذكره - طمذهله .

(٢) لو كان عدم الاجتماع بينهما من جهة قيام برهان خاص كما ذكره كان امتناع الاجتماع بينهما لوسط البرهان لالغائيهما فلم يكن تقابلاً فانه المتبايرة الفاتية وقد فرض بينهما -

والمستعد له والتقدم والتأخر لحصول التنافي بين طرفيها في الوجود لأفى مجرد المفهوم كما اشرنا اليه ، وبهذا ليس كذلك كالعالمية والمعلومية وما يحرى مجريهما كالمحب والمحبوب والعاشق والمعشوق وغير ذلك ، فالذى يكون من اقسام التقابل من المضاف هو ما يكون من الضرب الاول لا ماهو من الضرب الثانى

فإذا تمهنت هذه المقدمات فلنشرع في تحقيق علمه بذاته و بما سواء وكيفية علمه بالاشياء المبدعة والكائنة و مراتب علمه (تعالى) بها كالناية والقضاء والقدر والكتاب في عدة فصول اخرى .

الفصل (٢)

في اثبات علمه بذاته

كأنك بعد تذكر ما اسلفنا من الاسول لا تحتاج الى مزيد بيان لهذا المطلب . فنقول زيادة في التوضيح : ان حقيقة العلم (١) لما كان مرجعها الى حقيقة الوجود - بشرط سلب القائص العدمية و عدم الاحتجاب بالملايس الظلمانية ، و ثبت أن كل ذات مستقلة الوجود مجردة عما يلابسها فهي حاصلة لذاتها فتكون معقولة لذاتها وعقلها لذاتها هو وجود ذاتها لاغير ، و هذا الحصول او الحصول لا يستدعى تفايلاً بين الحاصل والمحصل له ، والحاضر والذي حضر عنده ' لأفى الخارج ولأفى الذهن - فكل ماهو أقوى وجوداً وأشدّ تحصلاً و أرفع ذاتاً من القائص والقصورات فيكون اتم عقلاً ومعقولا وأشدّ عاقلية لذاته ' فواجب الوجود

— تقابل هذا خلف . ثم الملة والمطلول لا تنافي بينهما ، واساهوسية غير متكررة ، وامتناع الاجتماع بينهما لمكان توقف المطلول على الملتولا معنى لتوقف الشيء على نفسه . لا لمكان التقابل بينهما كيف ١٢ وبينهما كمال المسامحة . سم بين العلية والمطلولية تنافى اعتبارى ، ووطنه وموطن طرفيه ظرف الاعتبار وكذا لا تنافى بين التحريك والتحرك والمستمع والمستمد له على قياس ما ذكرنا في الملة والمطلول . ثم بين المتقدم والمتأخر تنافى حقيقى ولذلك يستتبع اجتماعهما لذاتهما ، لا لامر آخر - طمعهظه .

(١) سلك الى اثبات العلم بالذات من ثلاث طرق : احدها ما في قوله : «ان حقيقة العلم» الى آخره ، وهو برهان انى اشبه باللى . والثانية ما في قوله «تذكره» . «قد فرح بملك» . الى آخره . والثالثة ما في قوله : «واينما كيف يسوغ» . الى آخره - طمعهظه .

لما كان مبدء سلسلة الوجودات المترتبة في الشدة و الضعف و الشرف و النخسة من العقليات والحسيات والمبدعات والمكونات فيكون في أعلى مراتب شدة الوجود و تجرده ويكون غير متناه في كمال شدته ، وغيره من الموجودات وان فرض كونها غير متناهية في القوة بحسب المدة والمدة لكنها ليست بحيث لا يمكن تحقق مرتبة اخرى في الشدة هي فوقها ، فواجب الوجود لكونه فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى كان وان عاقلته لذاته على هذا الوزن ، فنسبة عاقلته في التأكد الى عاقلية الذات المجردة لذواتها كنسبة وجوده في التأكد الى وجودها ، فعلم الموجود الحق بذاته أتم العلوم وأشدها نورية و جلاء و ظهوراً ، بل لاسبى لعلمه بذاته الى علوم ما سواه بذواتها كمالا نسبة بين وجوده و وجودات الاشياء . وكما ان وجودات الممكنات منطوية مستهلكة في وجوده (على ما مضى بيانه بالبرهان) فكذلك علوم الممكنات منطوية في علمه بذاته (تعالى) وقد علمت ايضا ان وجوده حقيقة الوجود التي لا يخرج عنها شيء من الوجودات فكذلك علمه بذاته حقيقة العلم التي لا يعرب عنها شيء من العلوم والمعلومات .

تذكيرة : قد قرع سمعك فيما مضى في الفلسفة الاولى والعلم الكلي ان كلما حكم به العقل انه كمال لموجود ما . من حيث هو موجود ، ولا يوجب تحصيصا بشيء ادنى (١) ولا تنفيرا ولا تجسما او تركبا ، ثم تحقق في موجود من الموجودات . كان ممكن التحقق في الموجود الحق بالامكان العام ، فيجب وجوده له لا محال فوالا لكان

(١) هذا مبادىء معرفة الكمال له (تعالى) وعلمك تفسيرى عليه اى : لا يشترط عروضه للموجود بتخصص الاستعداد فيه ، والتخصص بشيء ادنى هو التخصص بالهوى في عروض القوة والاستعداد والتغير كمعرض المتى فانه مشروط بالحركة والتجسم كما في عروض اللون والطعم مثلا ، وهذا كلهم التخصص الطبيعى ، والتركيب هو التخصص التعللى اى . الانقسام الى الاجزاء المتقدارية ، وهذه السلوب وان كان بسما لازم اليقضى الا انه يجوز اشكاكها في الاعتبار كما ان القوة ترجع الى الهوى مع قطع النظر عن مقارناتها ، والرحمان يلزم الحركة ولو كانت مجردة عن قهرها ، واللون والطعم من عوارض التجسم و كالاستعداد والتربيع (مثلا) فانها من عوارض التثنية - من قسمه .

فيه (تعالى) جهة امكانية مقابلة للوجوب الذاتي ، وقدمران واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع الحثيات ، ولاشك ان العلم صفة كمالية للوجود بما هو موجود ولا يقتضى تحسماً ولا تقيراً ولا امكاً خاصاً ، وقد تحقق في كثير من الوجودات كالذوات العاقلة فيجب حصوله لذاته (تعالى) على سبيل الوجوب بالذات .

وأيضاً كيف يوغ عند ذى فطرة عقلية أن يكون واجب كماله تاماً ومفيضاً قاصراً عن ذلك الكمال ؟ فيكون المستوفاً شرف من الواجب والمستفيداً كرم من المعيد ، وحيث ثبت استناد جميع الممكنات الى ذاته (تعالى) التي هي وجوب صرف و فعلية معدنة . ومن جملة ما يستند اليه هي الذوات العالمة والموارد العلمية ، والذات لكل شيء أوفى بكل كمال غير ممكن ثلاً يقتصر على الكمال عنه . فكان الواجب عالمياً وعلمه غير ذا لعل لذاته كماله .

الفصل (٣)

في علمه (تعالى) بما سواه

تقدم في العلم الكلى أن العلم التام (١) بالعلة النامة او بجهة كونها علة يقتضى العلم التام بمعلولها وإياك أن تفهم من قولنا جهة العلية او حيئية كون الشيء علة نفس المعنى الاضافى (٢) من العلية المتأخر حصوله عن العلة والمعلول جميعاً ، بل الامر المتقدم على المعلول الذى به كانت العلة علة (٣) وبه حصل وجود المعلول

(١) المراد بالعلم التام بها : العلم بايبتها وما عبتها ان كان لها ماعية وليس المراد العلم بذاتها وصفاتها وجميع لوازمها ومن لوازمها المطول ، فالعلم بها بهذا النحو مستلزم للعلم به (كما قيل) لو اريد هذا لم يكن مفيداً والعلم التام بالمعلول ايضاً (اي مباته وصفاته وجميع ملزوماته - ومن ملزوماته الملف -) مستلزم للعلم بالعلة فلا وجه لقولهم . « ولا عكس » ثم ان عطف قوله « او بجهة » من عطف العام على الخاص لان الجهة اعلم من كونها عين ذات العلة او زائدة عليها - من قوله .

(٢) ادلو كان المراد من العلية نفس الاضافة كان الاستلزام أى : القوى ادلالية بين المتضامين دعماً وخارجاً من الطرفين فلم يكن وجه لقولهم . « ولا عكس » - من قوله .

(٣) كالسورة النوعية فى النار التي هي علة بالضميمة ومعلوم انها من منشأة الحرارة

وانها متقدمة على العلية الاساقية المعينة وعلى الحرارة فمحذورها خارجاً او دعماً بها هي -

ولاشك أن قوام كل معلول بامر مقوم له محصل اياه بذاته بلا توقف على غيره ، و الا ،
 لكن هو مع ذلك الغير مقتضياً للمعلول ، و الكلام فيما يتوقف عليه وجود المعلول
 بالاستقلال ، فلا بد في كل علة مستقلة لمعلول أن يكون المعلول من لوازمها ، وكل
 معلول من لوازم ذات علته المقتضية اياه فكلما حصلت تلك العلة بخصوصها - سواء
 كان حصولها في ذهن او خارج - حصل ذلك المعلول بخصوصه لما ظهر أنه من لوازم
 ذاتها وليس كذلك حال العكس فان المعلول لا يقتضي (١) العلة بخصوصها ، والا ،
 لكانت العلة معلولة لمعلولها ، بل انما يقتضي بامكانه وافتقاره علة ما ، فانيما تحققت
 علة ما بخصوصها تحققت المعلول بخصوصه ، وانيما تحققت المعلول تحققت علة ما
 لا بخصوصها ، فحصول العلة برهان قاطع على وجود المعلول بخصوصه وحصول المعلول
 برهان قاطع على وجود علة ما ، وهو دليل ثلثي على وجود العلة بخصوصها وانما عد

- معاً حضور الحرارة ، وحكم المنعم بما يستحق او الطبيب المعافي حيث يقول : الشيء الفلاني
 هكذا ومن هذا الباب - من قوله -

(١) تفصيل المقام ان المراد بالمعلول اما ماهيته او حالها التي اشار اليها من الامكان
 او وجوده بما هو مضاف الى الماهية او وجوده بما هو وجود ، واما حال الوجود التي هي امكانه
 الذي بمعنى الفتر فهو عين ذات الوجود فلم يكن شأناً آخر فان اريد الماهية ، و معلوم انها
 لا كلية ولا جزئية - فلا يقتضي شيئاً ولا يستدعيه وان اريد امكانها (وهو مطلب الضروريين)
 فهو ادخل في الابهام فلا يستدعي الاعلة ما ، وان اريد وجود الماهية بما هو مضاف اليها فله
 حكمها ايضاً من حيث انه مبهم والمبهم لا يستدعي خصوصية ، وان اريد وجوده بما هو وجوده
 فالعلم به وان استلزم العلم بمقومه (كما مر في شرح العطية أن معرفة حقيقة أي وجود كان
 بالعضود يستلزم معرفة مقوماته) لكنه من باب معرفة ذاته بذاته لا بسطوله فان نحو الوجود
 وان كان معلولاً بالذات لكن الماهية التي هي معلولة بالعرض ماهية المعلولة للوجود ، فالمعلول
 يستلزم ماهية المعلولة كما ان المحتاج يستلزم ماهية الحاجة وهو الامكان والمنفرد يستلزم ماهية
 التقدم والمستند يستلزم ماهية الاستعداد وغير ذلك ، فالحال صنف وجود الى ماهية لم يصم معلولاً ،
 بخلاف العلة فانها بذاتها الوجودية و خصوصيتها الخاصة تقتضي المعلول الخاص ، كيف ا
 وعند بعضهم تفحص المعلول بالفاعل كما مر في بحث الماهية - من قوله -

الاستدلال من المعلوم على الملة (١) قسماً من البرهان ، وهو المسمى بالاسى بالاعتبار الاول لا باعتبار الثاني فثبت وتحقق ان العلم بالملة النامة اوجهتها المقتضية يوجب العلم بالمعلوم ، بل ثبت ان العلم بذى السبب (٢) لا يحصل الا من جهة العلم بسببه .
 فاذا تمهد هذا الاصل الكلى فنقول : لما ثبت كون الواجب (تعالى) عالماً بذاته - ولا شك أن ذاته علة مقتضية لمساواة على ترتيب ونظام فانه مقتضى بذاته للمصادر الاول ونوسطه (٣) للثاني ، وبوسطهما للثالث ، وهكذا الى آخر الموجودات فيلزم

(١) قد أوضحنا في بعض تعليقات السفر الاول انه المفيد لليقين من الاستدلال الى انما هو الاستدلال من بعض اللوازم العامة التي لا سبب لها على بعض آخر محسب ، وما عدا ذلك لا يفيد اليقين ، ولا يسمى برهاناً - ط مظهله .

(٢) قديين اولاً ان العلم بالسبب طريق الى العلم بالسبب مع جواز ان يكون للطريق آخر ، ثم ترقى وحسبك كما قالوا : وان ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها وقد قيل : وان القاعدة مطردة فيما عدى البديهيات فانها مملومة بالامبادى مطلقاً .

اقول : هذه القاعدة غير مخصوصة بالعلم النظري بل العلم البديهي ايضا منطوق العلم بالملة وان لم يستعمر العالم فان ظهور المعلوم - اي شيء كان - ليس خلواً من ظهور العلة الحقيقية . بل هذا الظهور ينسب الى الملة اولاً وبالذات والى المعلوم ثانياً وبالعرض كما قال سيد الموحدين دعليه (عليه السلام) : «ما رأيت شيئاً الا ورأيت الله قبله وقال سيد القهاداء ابنه والعسيرة (عليه السلام) : «الميرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك سميت من لانراكه ، وهذه القاعدة في المجهول بالذات الذي هو الوجود في كمال الظهور حيث انك مررت ان الوجودات الخاصة هييات ارتباطية بل هي الروابط والتملقات . مرقد .

(٣) هذا المتوسط بالنظر التفصيلي الى مراتب الوجود المتفاوتة شدة وضعفاً وشرافاً وحقاً وان تلك المراتب صادرة عن الابداء الفعالي بالنظام والترتيب الاشرف فالاشرف الى ما لاخرى منه بقاعدة «امكان الاشرف» كما هو المشهور . واما بالنظر الاجمالي وان الوجود المنبسط على الماهيات المسمى بالفيض المقدس امر واحد وكلمة واحدة منه (تعالى) تعلق بالماهيات التي في الملاسل الطولية و الرضوية دفنة واحدة دعرية ، بل سرمدية وانه اشرف على جميع هياكل التوحيد اشراقاً واحداً وحدة حقة غلابة . -

كونه (تعالى) عالماً بجميع الاشياء على النظام الاتم فكان علمه بجميع ماعداء لارماً لعلمه بذاته كما ان وجود ماعداء تابع لوجود ذاته . وأما كيمية هذا العلم بالاشياء - على وجه لا يلزم منه تكثر في ذاته ' ولا في صفاته الحقيقية ولا كونه فاعلا وقايلاً . ولا ايضاً يلزم منه الايجاب من جهة هذا العلم (١) بالاشياء - . هل هو قبل الاشياء او بعد الاشياء او مع الاشياء ؟ بان لا يعلم الاشياء الا حين وجودها فيكون للاشياء فيه تأثير ويكون بسبب الاشياء بحال لم يكن من قبل على ذلك الحال . فلا يكون واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات - فاعلم ان الاهتداء بها من اعلى طبقات الكمال الاساسي والفوز بمعرفتها يجعل الانسان مضاهياً للمقربين . بل من حزب الملائكة المقربين ' ولصعوبة دركها وغموض عدلت اقدام كثير من العلماء حتى « الشيخ الرئيس » ومن تبعه في اثبات علم زائد على ذات الواجب وذوات الممكنات وحتى « شيخ اتباع الروافقين » ومن تبعه في نفي العلم السابق على الابداد ' فاذا كان حال هذين الرجلين مع فرط ذكائهما و شدة براعتهما وكثرة خوضهما في هذا الفن - هذا الحال فكيف حال من دون هؤلاء من اهل الأهواء والبدع واصحاب الجدل في الكلام والبحث مع الخصام ؟

ولاجل ما ذكرناه من الصعوبة والاشكال انكر بعض الاقدمين من الفلاسفة

١- آفتاب وجود كرد اشراق نور او سر بر معرفت آفاق

فيسط الوسائط ويلم السدد الواحد ذلك الماد الواحد لاستلزام العلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم . ولكن لما كان هذا البيان للعلم بالنور كالقند المفترق بين الاقوال . وبناء العلم الارتسامي على الترتيب السهبي والمهبي والنظر التفصيلي بين هذا النمط - من قده .

(١) تعريف « بالاشراقين » كما انما قبله تعريف « بالمشائين » وبيان اللزوم ان المختار عند الحكم من كان لعله مسبوقاً بالمبادئ الاربعة من العلم والمشيئة والارادة والقدره وعلى هذا المذهب ليس العقل مسبوقاً بالعلم حيث ان العلم عين العقل فلم يكن مختاراً . تعالى عن ذلك علواً كبيراً ' وهم وان قالوا : يسبق العلم على العقل ' كما سيعبر اليه في وجه سبب الاقوال الا انه ليس مرسىه (قده) لانسحق بالاعتبار - من قده .

علمه (تعالى) بشيء من الموجودات غير ذاته وصفاته التي هي عين ذاته ، كما أنهم من نفى علمه بشيء أصلاً بناء على أن العلم عندهم إضافة بين العالم والمعلوم ، ولا إضافة بين الشيء ونفسه أو صورة زائدة على ذات المعلوم مساوية لفيلرم تعدد الواجب وإذا لم يعلم ذاته لم يعلم غيره إذ علم الشيء بغيره بعد علمه بذاته فقد ضلوا ضلالاً بعيداً وخسروا خسراً تاماً مبيتاً فما اشنع وأقبح أن يدعى مخلوق لنفسه الإحاطة العلمية بحلال الملك ودقائق الملكوت ويسمى نفسه فيلسوفاً حكيماً ثم يرجع ويسلب العلم بشيء من الأشياء من خالقه الحكيم العظيم الذي أفاض ذوات العلماء ونور قلوبهم بمعرفة الأشياء اللهم إلا أن يكون للكلام أولئك الفلاسفة الأقدمين معنى آخر قصدوه ، غير المدلول الظاهر، أو كان المراد المصطلح من لفظ «العلم» عندهم شيئاً آخر بأن قصدوا من لفظ «العلم» حيث نقوا عنه (تعالى) العلم الاتصالي والصورة الذهنية المنقسمة إلى التصور والتصديق عند الناس أو ما يجري مجريها (١) والله أعلم بأسرار عباده.

الفصل (٤)

في تفصيل مذاهب الناس في علمه (تعالى) بالأشياء

أحدها مذهب توابع «المشائين» منهم الشيخان «أبو نصر» و«أبو علي» و

«بهمنيار» و«أبو العباس اللوكرى» وكثير من المتأخرين وهو القول بارتسام

صور الممكنات في ذاته تعالى وحصولها فيه حصولاً ذهنياً (٢) على الوجه الكلي .

الثاني القول بكون وجود صور الأشياء في الخارج - سواء كانت مجردات

(١) مثل أن يكون مراد من الكثرة بغيره نفى علمه بالشيء في الأول أو لا بغيره في الأول

ولم يعلم هذا الرجل وحدته الحقّة ، ولا إحاطة الأول ولا معنى كون شيئاً الشيء بتمامه ، ولا

الكثرة في الواحد ، والوحدة في الكثرة ولأنه لا منافاة بين أن لا يكون الشيء الأول بين أن

يكون العلم بالشيء في الأول . وبه التثنية والتثنية وتوجيهات كيت وكيت لا ينبغي أن يتفوه بهذه

الاقوال طاف فلامن حكيماً من قده .

(٢) والله ذهب عامة المتكلمين وإن تعاشوا من تسميته كلياً ، و تعاشى أكثرهم من

عنه زائلاً على الفات - ط مطلقه .

او ماديات ، مركبات او بسائط - مناط العالمية (تعالى) بها وهو مذهب شيخ اتباع الرواية «شهاب الدين» المقتول ومن يحذو حذوه «كالمحقق الطوسي» و«ابن كمونة» و«العلامة الشيرازي» و«محمد الشهرزوري» صاحب كتاب «الشجرة الالهية» .
الثالث القول باتحاده (تعالى) مع الصور المعقولة وهو المنسوب الى «فرغوريوس»
مقدم المشائين من اعظم تلامذة المعلم الاول .

الرابع مذهب اليه «افلاطون» الالهى من اثبات الصور المفارقة والمثل العقلية وانها علوم الهية ، بها يعلم الله الموجودات كلها .

الخامس مذهب القائلين بثبوت المعدومات الممكنة قبل وجودها وهم «المعتزلة» فعلم الباري (تعالى) عندهم بثبوت هذه الممكنات في الازل ويقرب من هذا مذهب اليه «الصوفية» لانهم قائلون بثبوت الاشياء قبل وجودها ثبوتا علميا لا عينيا كما قلناه «المعتزلة» (١) .

السادس مذهب القائلين بأن ذاته تعالى علم اجمالي بجميع الممكنات ، فذا علم ذاته علم بعلم واحد كل الاشياء و هو قول اكثر المناخرين قالوا للواجب علمان بالاشياء : علم اجمالي مقدم عليها ، وعلم تفصيلي مقارن لها .

السابع القول بان ذاته علم تفصيلي بالمعلول الاول واجمالي بما سواه ، و ذات المعلول الاول علم تفصيلي بالمعلول الثاني واجمالي بما سواه وهكذا الى اواخر الموجودات فهذا تفصيل المذاهب المشهورة بين الناس ، وربما قيل في وجه الضبط ان من اثبت علمه (تعالى) بالموجودات فهو اما ان يقول : انه متصل عن ذاته اولاً ، والقائل باتصاله اما أن يقول بثبوت المعدومات سواء نسبها الى الخارج «كالمعتزلة» او الى الذهن كبعض مشائخ الصوفية مثل الشيخ العارف المحقق «محيي الدين العربي» والشيخ الكامل «صدر الدين القونوي» كما يستفاد من كتبهما المشهورة - ام لا ، وعلى الثاني اما أن يقول (٢) بان علمه (تعالى) بالاشياء الخارجية صور قائمة بذواتها

(١) متعلق : «ميناء» وهذا يعبر به القول بالثبوت قولين ويوجه ما في بعض النسخ الى

بيان فذلكة الاقوال «فهذه ثمانية» - س قدم :

(٢) او يقال : اما ان يقول بسبق علمه على الاشياء وهو القول بالمثل اولاً . فاما في -

معصاة عنه وعن الأشياء سوى المثل الأفلاطونية والصور المفارقة . او يقول بأن علمه بالأشياء الخارجية نفس تلك الأشياء فهي علوم باعتبار ومعلومات باعتبار آخر لأنها من حيث حضورها جميعاً عند الباري ووجودها له وارتباطها إليه علوم ومن حيث وجوداتها في أنفسها ولمادتها المتحددة المتعاقبة الفاتية بعضها عن بعض المتقدمة بعضها على بعض بحسب الزمان والمكان معلومات فلا تغير في علمه (تعالى) بل في معلوماته (وهذا ما اختاره «شيخ الإشراق» ومتابعوه) والقائل بعدم انفصاله عما ان يقول : انه غير ذاته وهو مذهب الشيخين «الفارابي» و«داوي علي» اويقول : انه عين ذاته فحيث أن يقول : ان ذاته متحدة بالصورة العقلية «كفر فوريوس» واتباعه من المثائين اويقول : ان ذاته بذاته علم اجمالي بجميع ما عداه او بما سوى المعلول الاول على الوجه الذي اشرنا إليه . فهذه ثمانية احتمالات ذهب الي كل منها ذاهب فتعفن تتكلم في كل منها جرحاً وتعديلاً ونقصاً وإبراماً ، ونصلح ما فسد به بقدر الامكان ثم اعين ما هو اقرب الى الصواب . بل الحق النوارض عند الله العزيز الوهاب .

الفصل (٥)

في الإشارة الى بطلان مذهب الاعتزال ومذهب ينسب الى اهل التصوف
وأما مذهب «المعتزلة» القائلين بأن المعلوم شيء وان المعلومات في حال عدمها منفكة عن الوجود متميزة بعضها عن بعض وانه مناط علم الله (تعالى) بالحوادث في الازل (١) فهو عند العقلاء من سخيף القول وباطل الرأي . والكذب الكلامية والحكمة متكفلة بابطال شيئية المعلوم وما يجري مجراه من هوساتهم . واما ما نقل عن هؤلاء الاعلام من «الصوفية» فيرد على ظاهره ما يرد على مذهب «المعتزلة» فان ثبوت المعلوم مجرداً عن الوجود امر واضح الفساد ، سواء نسب الى الأعيان او الى

مر الكل وهو قول «شيخ الإشراق» واماني البيض وهو قول «تأليس المطلب» طاه يقول : بارتسام صور الأشياء في المثل وحضور العقل عند الواجب (تعالى) - برقمه .

(١) مع أنهم في نفس من أصل اثبات العلم لقولهم يرى الذات من الصفات - ط

من ظله .

الادهان (١) وسواء كان معدوماً مطلقاً أو سار موجوداً، بعد عدمهما في وقت من الأوقات والفرقة تحكم - مع - لكن لحسن ظننا بهذه الأكاير لما نظرنا في كتبهم ووجدنا منهم تحقيقات شريفة ، ومكاشفات لطيفة ، وعلوم غامضة مطابقة لما افادته الله على قلوبنا ، والمناجاة مما لا شك فيه ، وشك في وجود الشمس في رابعة النهار ، حملنا ما قالوه ووجهها ما ذكره حملاً صحيحاً ووجهاً وحباً في غاية الشرف والاحكام كما يشير إليه إ شاء الله (تعالى) مع ان ظواهر اقوالهم بحسب النظر الجليل ليست هي السخافة والبطلان ونحو* (٢) العقل عنها باقل من كلام المعتزلة فيهما.

(١) اي : الادهان السالبة والثناء العلية . ان قلت : اين عنان منجب المعتزلة فان المعتزلة يقولون بثبوت الماهيات منفكة عن كافة الوجودات الخارجية والذهنية ، و هؤلاء يقولون بثبوتها منفكة عن الخارجية فقط ، بل اذا نسب الى الادهان لم يكن مجرداً عن الوجود هل هذا الا كالوجود الذهني في الادهان السالبة للماهيات المنفكة عن الوجود الخارجي؟

قلت : بطلان هذا و امثاله لامالة الوجود واعتبارية شبيهة الماهية اينما كانت وانه ليس هناك شئتان : احدهما الوجود ، والاخرى ثبوت الماهية وان كانت مع الوجود الاتينية التي في اذهاننا بمحض الاعتبار ، وقد مر ان التعلية عن الوجود من المحفوفة به وكان الفيئين الحاصلين بالتأمل وجود و وجود بالحصل الفاعل ، احدهما قابل ، والاخر مقبول بالاعتبار فليس في الدار غير الوجود ديار ، وبناء هذا القول اينما على ان ثبوت الماهية مقابل الوجود في ظاهر الامر لكن ظره (قده) ليس الى هنا ، بل الى مجرد انها ليست موجودة بوجودها الخارج وان ثبوتها مجردة عن الوجود الخاص امرواح الفساد بقرينة ما سيذكره في الجواب من انها و ان اضكت من وجودها الخاص الا انها موجودة عطفلا لوجود الحق (تعالى) ، ولو كان ظره الى ما ذكرنا كان المناسب في الجواب ان يقال : ثبوتها بالمرض لوجود الحق لا ينافي لاعتباريتها كما في تحققها بالمرض حال وجودها الخاص بها فنظن - من قده .

(٢) النبوة : التباعد عن الشيء والتجافي منه.

ومن جعلتهما ذكره «صاحب كتاب الفتوحات المكية» في الباب السابع والخمسين وثلاثمائة منه وهو قوله «ان اعيان المستكنات في حال عدمها رائية مرئية ، وسامعة مسموعة برؤية ثبوتية وسمع ثبوتى ، فمن الحق (سبحانه) مد شاء من تلك الاعيان فوجه عليه دون غيره من امثال قوله المعبّر عنه في اللسان العربي المترجم بكن (١) فاسمعه امره فبادر المأمور ، فيكون عن كلمته ، بل كان عين كلمته ولم ير له المستكنات في حال عدمها الازلى لها تعرف الواجب الوجود لذاته (٢) وتسبّحه وتمجّده بتسبيح ازلى وتمجيد قديم ذاتى ، ولا عين لها موجوده انتهى .

وقال في «النصوص» : ان العلم تابع للمعلوم (٣) فمن كان مؤمناً في ثبوت عبده

(١) صفة قوله : «المعبّر عنه في اللسان العربي بكى» والمبنى : كلامه (سبحانه) فله كفاى ونهج البلاغة وصله الوجود المبسط على الاشياء ، والوجود لما كان في الخارج من الماهية ترقىء الشبح وقال : «بل كان عين كلمته» - من قوله .

(٢) في احاديث ائمتنا (عليهم السلام) مثل ذلك ، وعرفانها في تلك الحال وتسبّحها و تمجيدها كون وجودها للواجب (تعالى) ، وعدم اضافة وجود الى انفسها كفاى حال نفس ميثاقها اعنى في هذا العالم ، عدم اضافة الوجود الى الاعيان هناك اعتراضها هناك بان الماك والعدله واذا فاته اليها هيبتا انكارها ونفى ههنا وان اقرت باللسان - من قوله .

(٣) هذا منسوب «الشاعر» وقد حمل الناجية «المحقق الطوسي» (قدّه) في «التجريد» على معنى اصالة الموازنة في التماثل ، ومراد هذا العبّ من المعلوم المثبوع ، المعلوم بالذات هناك ، اعنى الماهية من حيث هي التي بنفسها هي لا يجعل مؤلف لبطائه في الذاتيات ، ومن العلم وجودها هناك بوجود واحد بسيط لا تمى له بذاته ، ومن الناجية تمينه وتلونه بلون الاعيان الثابتة ، وايضا اعتبار المعلومية (اى الماهية من حيث هي) مقدم على اعتبار الوجود اى وجود كان ، لان ما بالذات مقدم على ما بالمارضى ، والحق الجمع فان المعلوم مثبوع هو ، التلون مثلاً ، والعلم مثبوع في الوجود الاحدى ، والمعلوم تابع في الوجود الكونى الخارجى .

ان قلت : كيف يطلب الاعيان هناك العلم والكم والاشياء وكل واحد يطلب الغير والسادة

لنفسه في كل نفاة لاخر والشقاوة . ٩

وحال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده، وقد علم الله ذلك عنه انه هكذا يكون،
ولذلك قال : «وهو اعلم بالمهتدين» فلما قال مثل هذا قال ايضاً : «ما يدل
القول لدى» (لا نقول على حد علمي في خلقي) «وما انا بظلام للعبيد» اي :
ما قدرت عليهم الكفر الذي يشق بهم ، ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم أن يتأوا به بل ما
علمناهم الا بحسب علم الله وما علمناهم الا بما اعطونا من نفوسهم مما هم عليه ،
فان كان ظلمناهم الظالمون ولذلك قال : «وما ظلمناهم من شيء ولا هم يظلمون»
فما ظلمهم الله. كذلك ما قلنا لهم (١) الا ما اعطته ذاتنا ان نقول لهم - وذاتنا معلومة
لنا (٢) بما هي عليه - من ان نقول كذا ولا نقول كذا ، فما قلنا الا ما علمنا ان نقول ،
قلنا القول ما ولهم الامتثال وعدم الامتثال مع السماع منهم ، انتهى .
وقال في موضع آخر : فليس للحق الا افاضة الوجود على حسب مقتضى الاعيان .

قلت : الف (مثلاً) هناك بالعمل الاولى شر لا بالشائع لانه بالعالم متافى وجود
الشيء كما ان العبر ملائمة ، ولا وجود هناك حتى يصح ، فيطالب كل ماهية هناك وجوداً ههنا
يبرز ذاتها ولوازمها ، لان يرتفع نفس الموضوح (اعني تلك الماهية المخصوصة) من البين
كما ان ماهية والالف ، (التي تكون الاستقامة دائمة لها لا يعمل مؤلماً من جامل) وكذا ماهية
والدالة (التي اوجاجها كذلك) في ذهن الكاتب تقتضيان وجوداً في الخارج يبرزهما على
ماهية عليه ، والالام تكونا والفاء وههنا - من قدم .

(١) يعني كما ان الاميان في الازل لم يقولوا لنا بلسان قابلياتهم الا ما اعطته ذاتهم وقابلياتهم
بنفوساتهم المختلفة كذلك ما قلنا لهم فيما لا يراد الا ما اعطته واقتضته ذاتنا من مجرد القول
غير المتلون وهو كلمة «كن» الواحدة فليس شأنا الا الابرار والاثارة لكل ما كس في ذاتهم
اعني شيء كان من خبر او شر ، وليس سجيئتنا الا الجود والكرم وطرد الظلمة والدمدمل كل يعمل
على شاكلته - من قدم .

(٢) تنطير ، اي . كما ان ذاتنا واسمائنا وصفاتنا التي هي عين ذاتنا معلومة لنا على
ما هي عليه . كذلك صور اسمائنا وهي الاميان ، وفيه اشارة ايضاً الى القاعدة المعهودة في اثبات
علمه بالغير وهي العلم بالملة مستلزم للعلم بالمعلوم - من قدم .

القول : هذه الكلمات واشباهها دالة بحسب المفهوم الظاهر على ثبوت الماهيات عندهم متفكة من الوجود في الأعيان فلا فرق بين منزههم ومنزه «المعتزلة» فرقاً يفتد به كعامة ، فإن البرهان ناهض على استحالة تقدم الماهية على الوجود تقدماً ولو بحسب الذات فضلاً عن التقدم بحسب العين وسمى تقدمها مجرداً عن الوجود ثبوتاً علمياً أو ثبوتاً خارجياً ، لكن يجب أن يعلم (١) أن الأشياء الكمية = كبر موحدة بوحودها ، لا يـ بـ بـ بـ ، وقد توجد بوحودات متعددة متكررة حسب تكرارها بحسب المفهوم المحصل النوعي ، وإذا قيل : كذا موجود في الخارج أوفى الذهن أريد به الوجود التفصيلي لاه الوجود الذي يخصه تلك الماهية ، ولا ينفك عنها فيه غيرها فإذا قيل ووجود القرس ، أريد به الوجود الذي يكون القرس به بالفعل فرساً ، متميزاً عن الإنسان والفيل والبقر وغيرها فاما الوجود البسيط الاجمالي الذي فرض انه يصدق عليه مفهومات هذه الانواع كلها ، متحدة بعضها مع بعض في ذلك الوجود مع تفايرها في المفهوم ، فذلك الوجود غير منسوب الى شيء من تلك المعاني والحقائق بانه وجود له ، اذ المعروف حار (٢) بانه اذا قيل وجود كذا يفهم منه وجوده المنفصل

(١) هذا ما وعدنا أن نوضحه في كتابنا "توجيه الكلام لهم" لكننا قد أغربنا فيما تقدم مرارا أن الذي ذهب إليه (فقه) في كيفية تحقق العلم الحصولي (أي الماهية النحوية التي لا ترتب عليها الآثار) لازمه عدم تحقق الماهية الماهوية في ظرف التجرد المتلى، فلا سبيل إلى إثبات العلم الحصولي في المجردات العقلية وما فوقها، فلا معنى لثبوت الماهيات والاعتيان الثابتة بثبوت الاسم، والصعاب قبل وجوداتها العينية ما يحد من الثبوت فرض. فمفهوم الكمالات الوجودية المعسلة عيا على نحو الأجمال في المراتب العالية من الوجود على القول بالتشكيك مما لا ينبغي التبرتاب فيه، لكنهم لا يرون للوجود كثرة تشكيكية ولا لمراديات المتعالية وجودا حقيقيا غير محاريه طمطمطه

(٢) اى. المتعارف بين العقول النظرية جار بكفا ، او المعرف العام جار بكفا، ويكون
اشارة الى كون المطلوب علميا فلا يرد ان الحقائق لا تقتصر من المعرف - من قده.

الذى لا يشاركه فيه غيره دون الوجود البسيط العقلى الذى يجمع فيه مع ذلك الشيء اشياء كثيرة .

فاذا تقرّر هذا فنقول : ان الذى اقيم البرهان على استحالة هوثوت المبهة مجردة عن الوجود اصلاً ، سواء كان وجوداً تصديقياً او وجوداً اجمالياً . واما ثبوتها قبل هذا الوجود الحاص الذى به تصير امرأ متحصلاً بالفعل متميزاً عن ما سواها فلا استحالة فيه ، بل الفحص البالغ والكشف الصحيح يوجبانه كما سنعلم فهؤلاء العرفاء اذا قالوا : ان الاعيان الثابتة في حال عدميتها اقتضت كذا او حكمها كذا فافرادوا بعدمها العدم المضاف الى وجودها الخامس المنفصل في الخارج عن وجود آخر لغيرها لا العدم المطلق . لان وجود الحق (تعالى) ينسحبها ؛ كلها ، لان تلك الاعيان من لوازم اسماء الله (تعالى) ، ولا شك ان اسمائه (تعالى) و صفاته كلها - مع كثرتها و عدم احصائها - موجودة بوجود واحد بسيط فلم يكن هي بالحقيقة معدومات مطلقة قبل وجوداتها العينية ، بل المسلوب عنها في الازل هذا النحو الحادث من الوجود ، وبهذا يحصل فرق تام وهون بعيد بين مسلك التصوف ومسلك الاعتزال ، وقد اسلفنا لك (في مباحث تقاسيمهم صفات الله واسمائهم) امودجاً من هذا الباب وتلميحاً الى معرفة عالم الاسماء و ان ذلك العالم عظيم جداً ، و سينكشف لك (١) ان هذا المنهج قريب المنهج من مذهب من رأى من الاقدمين ان علم الباري بالاشياء قبل وجودها عبارة عن عقل بسيط ازلى ومع بساطته وازليته ووجوبه الذاتى هو كل الاشياء على وجه اعلى و ارفع و اشرف و اقدس ، اذ كما ان الاشياء وجوداً طبيعياً في هذا العالم ووجوداً مثالياً ادراكياً جزئياً في عالم آخر ووجوداً عقلياً كلياً في عالم فوق الكونين ، فكذلك لها وجود اسمائى الهى في صقع ربوى يقال له في عرف الصوفية عالم الاسماء .

(١) اى الى ما انكشف لك تبينه من منهج الاعتزال ، و سينكشف لك تفريجه من

منهج الاقدمين - س قه .

الفصل (٦)

في حال مذهب اليه «الأفلاطونيون» القائلون بالمثل العقلية
والصور الالهية وحال ما ينسب الي «فرغوريوس» واتباعه
من اتحاد العاقل والعقول

اما مذهب القائلين بالمثل فهو وان كان منجهاً منصوراً عندما ، حيث ذيناعنه
وبرهنا عليه ، واحكمنا برهانه ، وشيدنا اركانه ورفعنا بنيانه كما سبق القول فيه في
العلم الكلي المذكور في السفر الاول من هذا الكتاب ، لكن في جعل تلك الصور
مماطاً للعلم الادلي الكمالى الالهى السابق على كل ما سواه موضع بحث ومحل قدح ،
لان علمه (تعالى) قديم واحب بالدات ، وهذه الصور متأخرة الوجود عنه (تعالى)
وعن علمه بذواتها (١) فكيف يكون هي بعينها علمه بالاشياء في ازل الأزال ؟

ويضاهذه الصور المعارضة لكونها موجودات عيبة لأدنية نقل الكلام الى
كعبة علمه بها قبل الصدور ، فليرم اما التسلسل (٢) او القول بان الواجب (تعالى)
لا يعلم كثيراً من الاشياء قبل تلك الاشياء ، بل استفاد علمه بها منها وانه لولا تلك الاشياء
لم يكن هو عالماً بحال ، والاصول الماصية الحقبة المنكررة تبطل هذا وامثاله و اما
المنسوب (٣) الى «فرغوريوس» فقد بالغ « الشيخ الرئيس » ومن تأخر عنه لى يوم
هذا في الرد عليه وترييفه و تسفيه عقل قائله ، كما يظهر لمن تصفح كتب «الشيخ»

(١) منى على ما اشير اليه سابقاً وسيبحث عنه تفصيلاً أن الاشياء معلومة تفصيلاً في مقام

الدات والا ، فالنصم غير مسلم لما ذكره - ط مدخله .

(٢) فلو كانت تلك الصور العينية معلومة بغير أخرى لزم التسلسل ، او منفسها لزم

الجهل قبلها - ط مدخله

(٣) اهل ان اتحاد العقل والعقول ان امتثل في مقام العلم الكمالى الذاتى فمعناه

كون بسيط الحقيقة بوحدة وبساطته كل المعقولات ، وان امتثل في مقام العلم التفصيلى فمعناه

اتحاد اشراقه بكل مقول ملائجاف من داته عن مقامه ، بل الاتحاد في مقام الظهور للمشقة

الظاهرة - منقده .

« كاشفا والنجاة والاشارات » وكتب « الشيخ الاشراقي » « كالمطارحات وحكمة -
الاشراق والتلويحات » وكذلك كتب غيرها ككتاب « بهمنيار » المسمى « بالتحصيل »
وكتب « المحقق الطوسي » « الامام الرازي » وغير هؤلاء من اللاحقين وقد تكلمنا
في هذا المقام (١) في مباحث اتحاد العقل والمعقول من الفن الكلى بما لا مرد عليه ،
ومن اراد الاطلاع على كيفية هذا المنصب وحقيقته ودقتو لطافته فليراجع الى ما هناك
حتى يظهر له علوم مرتبة قائلة في الحكمة ورسومه في العلم و صفاء ضميره بشرط ان
يكون ممن له قوة خوض في العلوم وشدة غور في التفكير ، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء .

الفصل (٧)

في حال القول بارتسام صور الاشياء في ذاتها (تعالى)

فتقريره على ما يستفاد من كلام « الشيخ » في اكثر كتبهم وان الصور المعقولة قد
تستفاد من الصور الموحودة في الخارج كما تستفاد من السماء وهياكلها واشكالها الخارجية
بالحس والرصد صورتها العقلية وقد لا يكون الصورة المعقولة مأخوذة من المحسوسة
بل ربما يكون الامر بالعكس كصورة بيت اشأها البناء لولا في ذهنه بقوة خيالية
ثم تمير تلك الصورة بحركة لاعنائها الى ان يوجد لها في الخارج ، فليست تلك الصورة
وجودها العلمي مأخوذاً من وجودها الخارجي بل وجودها الخارجي تابع لوجودها
العلمي وقدر (في مباحث الكيفيات المتساوية من الفلسفة الاولى) ان جنس العلم الذي
من جملة اقسامها واجناسها منقسم الى فاعلي وافعال في ذاته ما يكون سببا لوجود
المعلوم في الخارج والانعكاسي بعكس ذلك سواء كانت السببية سببية تامة مستقلة او لا ،
فعلم صانع البيت بالبيت الذي يريد بناءه من قبيل القسم الاول لكنه ليس سببا موجبا
تاماً ، بل يفترق في ذلك الى قابل وآل فوضع خاص وزمان خاص وشرائط اخرى .

فمقول : نسبة جميع الامور في هذا العالم اليه (تعالى) نسبة صنع الصانع

(١) تأييد لاصل قوله باتحاد الماقل والمعقول ، وأما توجيه علم الواجب التفصيلي قبل
الايجاد بذلك ، فيرد عليه جلما يرد على القول بالصور المرتسمة على ما سيجيء تفصيله ، و
لعل المصنف (قده) لم يذكر المناقشة فيه لذلك سطع مد ظله .

المختار الى نفسه الصانعة ، ونسبة تصنيف الكتاب الحكمي الى نفس مصنعه العليم الحكيم لو كانت تامة الفاعلية بأن يكون مجرد تصويره كافياً لحصول صفة او تصيفه في الخارج ، فصور الأشياء عن الباري (جل اسمه) في الخارج بأنها عقلت اولاً فصدرت وتعقله (تعالى) ايها ليست بأنها وجدت اولاً فعقلت لان صدورهما عن عقله ، لأعقله من صدورهما ، فقياس عقل واجب الوجود للأشياء قياس افكارنا التي نستبسطها اولاً ثم نوحدها من جهة ان المعقول منها سبب للموجود في الجملة ، مع وجوده من الفرق كثيرة ، فانا لكوننا ناقصين في الفاعلية نحتاج في افعالنا الاختيارية الى ابغاث شوق حاصل بعد تصور الفعل وتخييله ، والى استخدام قوة محرركة واستعمال آلة تحريكية طبيعية (كالعضلات والرباطات والايدي والارجل) وخارجية غير طبيعية (كالعأس والمنحوت والقلم والمداد) وانقياد مادة صالحة لقول تلك الصورة ، والاول (تعالى) لكونه تام الابداد والفاعلية . كما انه تام الوجود والتحصيل . انما امرء اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون ، فقوله و كلامه الذي (١) هو تابع لارادته الذاتية هو تعقله للأشياء ، فكيفية الأشياء في الخارج تابعة لمعقولها الذي هو عبارة عن قوله ، وتلك الصور العقلية هي كلمات الله الثابتات التي لا تعد ، فالكتاب الالهي المنور به على هذا المقصود ، ببلغ وجه واحسه حيث ترتب وجود الاكوان الخارجية على قول الله وكلامه العقلي المطابق لها المترتب على ارادته الالهية الذاتية ، وسنحقق معنى الكلام والكتاب فيما بعد بوجه مشرق في انشاء الله .

وربما يستدل على كون علمه (تعالى) بالأشياء بالصور الحاصلة في ذاته بأنه يعلم ذاته ، وذاته سبب للأشياء ، والعلم بالسبب التام للشيء يوجب العلم بذلك الشيء فداته يعلم جميع الأشياء في الازل لكن الأشياء كلها غير موجودة في الازل

(١) كون الصور المرسمة كلاماً باعتبار انبثاتها من الذات لاستفادة من الاشياء ، و باعتبار امرائها صفاتي الضمير النبوي المطلق ، والمراد بتأبسيها تأخيرها لمرمدي ، و بالارادة الذاتية العلم - المقدم على حرفة الصور المرسمة - الاجمالي - بالأشياء ، الذي هو ابتهاج ذاته بذاته بحيث ينطوي فيه ارادة الاشياء ، لانهن احب شيئاً احب آثارهم برفقه .

هو وجود أصيل ، فلو لم يكن أيضاً موجودة بوجود علمي غير أصيل لم يتحقق العلم بها (١) إذا العلم يستدعي تعلقاً بين العالم والمعلوم ، سواء كان نفس التعلق والامساق أو صورة موجبة لها ، والتعلق بين ذات العالم وأوصفه وبين المعدوم الصرف ممتنع لاستيجاب النسبة تحقق الطرفين معاً بوجه من الوجود ، ولما امتنع تحقق العالم بأجزائه في الازل والازلزم قدم الحوادث - فبقى كونها موجودة بالوجود العقلي الصوري عند البارئ قبل وجودها الخارجي ، فذلك لما بأن تكون متصلة عن الواجب (تعالى) فيلزم المثل الأفلاطونية ، وأما بان يكون أجزاء لذاته فيلزم التركيب في ذاته وكلا الشقين محالان ، أو بان تكون ذائدة على ذاته لكنها متصلة بها مرتبة عنها وهو المطلوب .

والرد عليه انه مقوم بالقدرة الالهية الازلية لأنها أيضاً صفة ذات تعلق بالمقدورات ، ولا شك ان قدرة الله (تعالى) شاملة لجميع الأشياء (٢) مبدعها وكائنها ، إذا الكل صادرة عنه أما بوسط أو بغير وسط فلا بد ان يكون للمكونات وجود في الازل بأعيانها ، لا بصورها العلمية لأن دواتها العينية مقدورة لها لصورها العقلية فقط ، لكن وجود الحوادث في الازل محال فظهر النقص لجريان الدليل وتحلف المدلول .

وأجاب بعض الأركباء عن هذا النقص : بأن مثل هذه النسبة لا يقتضي وجود الطرفين تحقيقاً ، بل يكفي فيها الوجود التقديري إذا النسبة نفسها تقديرية الوجود ثم لما استشعر اهدام اصل الاستدلال بما ذكره قال : «فالوجه أن يقال ان النسبة وان لم تقتض تحقق الطرفين بالفعل لكن تحقق العلم يقتضيه لأن العلم يستلزم انكشاف المعلوم عند

(١) الملازمة ممنوعة لاشتباه الماهية بالوجود عيني أو دعوى مسبوقة للتعلق كما هو مذهب المعتزلة وهو وان كان مخالفاً في الواقع إلا أنه لا بد للمستدل ان يتعرض لابطاله كما تعرض لغيره مما هو باطل منه وقس عليه قوله : «فبقى كونها موجودة» - منقده .

(٢) كأثر فائلا يقول : يكفي لتعلق القدرة الادلية المبدع الازلي كالعقل الاول فان امكانه الدائي يكفي بمجرد قبوله الوجود من القادر الازلي كبد ١٩ وامكان الكائن ادلي كما قالوا - اصرق بين امكان ادلية الكائن واذلية امكانه فاجاب بان القدرة على الكائن ايسافى الازل .. منقده .

المعلوم وتميزه والمعلوم الصرف لا انكشاف له ولا تميز.

اقول . اما اصل الاستدلال فنرجع اليه واما النقض بالقدره فيمكن دفعه بان القدره وان سلم حريان الدليل فيها وان حكمها حكم العلم في اقتضاء الطرفين لكن لا سلم تحلف الحكم في القدره الازلية ، اذ كما في العلم لا يلزم وجود المعلوم بعينه الخارجي ، بل يكفي وجوده بصورته كذلك لا يلزم وجود المقدور بعينه الخارجي بل يكفي وجوده بصورته وذلك الوجود الصوري كما المعلوم له كذلك مقدور صادر عنه كما صرح به « الشيخ » وعبر عن القائلين بارتسام صور الاشياء في ذاته بأن تلك الصور كما انها حاصلة فيه (تعالى) كذلك صادرة عنه واما الجواب الذي ذكره ذلك المجيب ففي غاية الركاكة من وجوه (١) :

اولها حكمه بان النسب والاضافات لا وجود لها الا بمجرد العرض والتقدير ، وليس كذلك كما علمت (في مباحث مقولة الاضافة) من ان لها خطأ من الوجود الخارجي وان لم يفرضه فارض . وثانيها انها وان لم يكن من الموجودات العينية لكنها من الاشراعات التي تستدعي (٢) وجود الطرفين . وثالثها حكمه بالفرق بين العلم الازلي والقدره الازلية بكون احدهما يستدعي التعلق دون الاخر تحكم بعته ، لما سبق من ان صفاته الحقيقية كلها حقيقة واحدة ، ولها وجود واحد ، ولا يحوز قياس قدرته

(١) اي : من مجموع الوجوه فان الحكم بان وجود النسب بمعنى وجود منشأ انشراحها ليس اول قارورة كسرت في الاسلام ، لا توقع من اكثرهم فليس هداما فاية الركاكة وان اريد انها عدم كاياب الاقوال حيث قال : « داد النسبة تقديرية الوجود فالمراد بالتقدير ههنا مثل ما يوجد في القضية الحقيقية لا تقدير العقل المقابل لتجويزه اي : يكون لها وجود عليها في العقل بعدما اعتبرها المنبر . واما قبله فوجودها وجود منشأ انشراحها في الخارج اذ فيه صحيح لانشراحها » سيده .

(٢) فان من الانشراحات ما لا يستدعي شيئا كالشي المنزوع من ريد الاصل ، ومنها ما يستدعيها كالاخوة المنترعة منه ومن عمرو ، فموان النسبة المقولية ناطقة بذلك نعم لو كانت الاضافة اشراقية لا يستدعيها ولا يمكن حمل كلامه عليها لمكان قوله « داد النسبة معها تقديرية الوجود » سيده .

(تعالى) على قدرة الانسان ، فان القدرة فينا عين القوة والاستعداد للفاعلية (١) و فيه (تعالى) نفس الایجاب والتحصيل فوزان علمه وقدرته في تعلقهما بالممكنات واحد من غير تفاوت .

تنبیه وإشارة : ان خلاصة ما ذكره « الشيخ » في الیهات « الشعاء » ان الواجب (تعالى) يعقل الاشياء ولا يجوز عليه ان يعقل الاشياء من الاشياء ، والا ، فذاته امامتقومة بما يعقل من الاشياء ، فيلزم التركيب في ذاته وهو محال واما عارضة لها (٢) ان يعقل الاشياء فلا يكون واجب الوجود من كل جهة وهو ايضا محال ، ويكون لولا امور من خارج لم يكن هو محال ، ويكون لمحال لا يلزم من ذاته ، بل عن غيره ، فيكون لغيره فيه تأثير ، والاصول السالفة تبطل هذا وما اشبهه اذ قد سبق ان كل ما يمرض له امر من خارج (٣) فلا بد فيه من قوة افعالية فيلزم فيه التركيب الخارجى من شيتين : شىء

(١) اساقال وللفاعلية إشارة الى انه لا يلزم على ذلك القائل كون القدرة عين القوة والاستعداد كما يتوهم ، لان قدرته (تعالى) بالفعل عنده ، واسما أثرها الذي هو الفعل ، بالقوة كما ان القدرة على الكتابة للفاعل الكاتب الماهر المحصل لملكة الكتابة بالفعل وان كانت الكتابة له حين لا يكتب بالقوة ، وهذه شىء من مقولة الفعل ، و تلك شىء آخر من مقولة الكيف - س قد .

(٢) اى : من خارج ذاته فلا يرد على والشيخ نفسه ما ورد لان السور منبهة من ذاته (تعالى) عنده وسبته اليها نسبة الفاعل الى الفعل لانسبة القابل كما اذا اتصف به من خارج ، وقوله : ويكون لولا امور من خارج ، اى لولا وجود فاعل السور - س قد .

(٣) اى : عروضا خارجيا بحيث يكون للمعرض مرتبة من الوجود متفصلا على وجود المارض ويكون المعرض عروضا المقبول للقابل ، والمراد بالقوة الاشعالية المادة وحينئذ لروم التركيب الخارجى ظاهر ، ولا ينتقض هذا وكذا ما بعده من الجسمية او الجسمانية بالفعل اذ يمرض له الوجود من خارج فانه ممكن ولعن ذاته ان يكون « ليس » ومن علمه ان يكون « ايس » وليس فيه تركيب خارجى ولا جسمية او جسمانية ووجه عدم الانتقاض انه لامامية للمعل على التحقيق وعلى المشهود من انه ماهية فلا معرض خارجى للوجود بالنسبة الى الماهية -

هو به موجود بالفعل ، وشئ ، هو به بالقوة . وكما هو كذلك لم يكن واجب الوجود بالذات لانه بسيط الحقيقة من كل جهة .

وايضاً كل ما يعرض لشيء لامن ذاته ، بل من غيره ويكون به معنى ما بالقوة فهو لامحالة جسم او جسماني ' والواجب ليس كذلك ، فبطل من هذه الاصول كون عاقلته مستعانة من غيره او حاصلة بمعامل يكن ، ومن وجه آخر لا يجوز ان يكون عاقلاً لهذه المتغيرات - مع تغيرها من حيث تغيرها - عقلاً زمانياً شخصياً فيكون لكل واحدة منها صورة اخرى على حده ، ولا شك انها متصادمة متفاسدة غير باقية بعضها مع بعض فيكون ذات الباري محلاً للمتغيرات والمتصادات فيكون اله العالم مادة جسمانية ، تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً

وايضاً من وجه آخر هذه الفاسدات اذا ذكرت بصورها الكونية او بما يطابقها من جهة شخصيتها وجزئيتها وتغيرها وتكثرها لم يكن ادراكها على هذا الوجه تعقلاً بل احساساً او تخيلاً فنكون القوة المدركة لها قوة حساسة او قوة خيالية ، اذ قد ثبت في موضعين المدرك في درجة الوجود كالمدرّك ، فالصور المحسوسة والتخييلة لكونها شخصية منجارية لا بد ان تدرك بآلة جسمانية منجارية فلا بد ان يدرك الواجب (تعالى) هذه الاشياء على نحو آخر غير الاحساس والتخيل ونحوهما كالعقل المتغير ، وكما ان ثبت كثير من الافاعيل له (تعالى) بلا وسط نقص كذلك اثبات كثير من التعقلات بل الواجب الوجود يعقل كل شيء على نحو كلي (١) ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي .

١ في المواضع الاحرف كرم في العقل ١٩ وايضا القابل في العمل هو الماهية ، والقوة امكان ذاتي و هي الواجب (تعالى) حينئذ القابل وجود صرف عين الواقع و متن الاعيان ، فالقوة امكان استمدادي وحامل الاستعداد هو المادة . ولا بد لها من صورة غير ان تقسم لامحالة تعالى الواجب القدوس عن ذلك علواً كبيراً - من فقه .

(١) المراد بالكلية في كلامه (كما وقع) السمة والاحاطة اي : يعقل الشيء بصورة محيطية بدون غيره فبطل ما يعقل غيره بصورة واحدة وهذا كقول الاشراقيين ان رب النوع كلي ذلك النوع ، ومعلوم ان مجرد ابداعي غير دائر ولا زائل لكنه محيط بكل الافراد الطبيعية : وكالات

فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ، وهذا من العجائب التي يحتاج تصورها إلى لطف قريحة .

وأما كيفية ذلك فلا بد إذا عقل ذاته وعقل أنه عبده كل موجود عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ، ولأشياء من الأشياء يوجد الاوقدصار من جهة ما يكون واجباً بسببه ، وقد بينا هذا فيكون هذه الأسباب تنأى بمصادماتها إلى أن يوجد عنها الأمور الجزئية فالأول (تعالى) يعلم الأسباب ومطابقتها ، ويعلم ضرورة ما تنأى إليها وما بينها من الأزملة وما لها من العودات لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم هذه فيكون مدر كاً للأمور الجزئية من حيث هي كلية .

وقال أيضاً: فلا يظن أنه لو كانت للمعقولات هذه صور وكثرة كانت كثرة الصور التي يعقلها أجزاء لذاته، كيف ؟ ! وهي تكون بعد ذاته لأن عقله لذاته ذات وممنه يعقل ما بعده ، فعقله ما بعد ذاته ملول عقله لذاته على أن المعقولات والصور التي له بعد ذاته أصاها معقولة على نحو المعقولات العقلية لا التفاضلية (١) . وإنما عاليتها إضافة المبدء الذي يكون عنه لأفيه . بل إضافات على الترتيب بعضها قبل بعض ، وإن كانت مما لا تقدم ولا تأخر في الزمان ، فلا يكون هناك انتقال في المعقولات ، قال : وفيكون العالم الربوبي محيطاً بالوجود الحاصل والممكن وتكون لذاته إضافة إليها من حيث هي معقولة لأن حيث لها وجود في الأعيان فبقي لك (٢) النظر في حال وجودها معقولة أي تكون موجودة في ذات الأول كاللوارم التي تلحقه ويكون لموجود مفارق لذاته ودوات غيره كصور مفارقة على ترتيب موضوعه في صقع الربوبية (٣) أو من حيث هي موجودة في عقل أو نفس

لا الرياضيين الكلي على تلك المعط مع شخصيته: وإطلاق الكلية على الإحاطة الوجودية السببية كإطلاق الإحاطة على الكلية حيث يسمى القضية الكلية بالمعينة = حقه .

(١) أي: لا المعقولات التدرجية المتعاقبة وهي ما مر بقوله: وكالعقل المثبته من قده .

(٢) أي: أعاد اعرفت أن الإضافة العقلية إليها ليست من حيث وجودها المعنى فبقي لك النظر

في وجودها العقلي (اعني وجود صورها العلمية) أن عمل هو بطريق قيامها بذاتها أو بطريق قبامها بامر آخر - اد

(٣) لما كان المعروض مفارقة لها لم يكن المراد من وضعها في صقع الربوبية نفوسها أو -

إذا عقل الأول هذه الصور ارتسمت في أيها كانت فيكون ذلك العقل أو النفس كالמושوعة لتلك الصور المعقولة وتكون معقولة له على أنها فيه ومعقولة للأول على أنها عنه وعقل الأول تعالى من ذاته أنه مبدء لها فيكون من جملة تلك المعقولات ما المعقول منه أن المبدء الأول مبدء له بلا واسطة - بل يفرض عنه وجوده أولاً - وما المعقول منه أنه مبدء له بتوسط فهو يفرض عنه ثانياً ، وكذلك يكون الحال في وجود تلك المعقولات وإن كان ارتسامها في شيء واحد لكن بعضها قبل وبعضها بعد على الترتيب السببي والمسببي وإذا كانت تلك الأشياء المرتسمة (١ - ٢) في ذلك الشيء من معلولات

لا مروضها للذات وهو ظاهر ، بل المراد منه تعلتها باحلاق الله واتصافها بصفات واستهلاكها أحكام الامكان تحت أحكام الوجود ؛ فان مناط غلبة السوائية الحركة والمادة ولواحتها وهي عنها منفية ، ولما نسمع المصنف كثيراً ما يقول ، « ان العقل باقية بقاء الله وقديمة بقدمه فلا ينافي قديمها ما قال المحققون « انهم سوى الله تعالى » وإذا كانت القول حكداً - وهي من افعال - فما ظنك بسفته (تعالى) » والسفة أشد اتصالاً بالموصوف من الفعل وان كان الفعل من المبدعات وإذا مررت هذا فلا وجه لما قبل على الشيخ ، « انه لا يدري أحد ما هذا المقع » - من نفسه .

(١) اي . اذا كانت تلك الصور المرتسمة في عقل أو نفس من معلولات الأول فيدخل في جملة الأول عقل ذاته مبدء له فيلزم ان يكون هذه العقلية نفس وجود تلك الصور لا ماضية لوجودها والا ، لزم التسلل لانه اذا كان عقله ان ذاته مبدء للصور غير وجود الصور فيكون هذه العقلية غير تلك الصور ، فلها ايسا وجود لانها من اللوازم ، فلها ايضاً عقلية اخرى ، لان علة الوجود هي العقلية فلا بد ان يكون تلك الصور نفس مثل المبدء المبدء للخير ، فحينئذ لا يكون صدورهما على ما قلنا من انه اذا عقلها وجدت لان هذا القول حينئذ يسراة ان يقال : لا بعقلها اولاً انها وجدت وهذا باطل فلا يمكن ان يكون الصور في نفس او عقل . اد .

(٢) يترأى في ظاهر الامر ان يتكلم « الشيخ » في نفس ذلك الشيء ان عقله ليس نفسه ، بل مقدم عليه حتى يصدق في حقه عقل فوجد ، ومورته يكون حينئذ في عقل آخر او نفس اخرى فيتسلل لافي الاشياء المرتسمة ، فانه مشترك الوجود عليه وعلى ما هو الحق عنه من ارتسام الصور في ذاته (تعالى) لكن بعد التحقيق تعلم ان الحق ما قاله لان الصور حينئذ موجودات حسنة فتكون مسبقة بالملم وليست ذهنية علمية لتكون مستتنية عن علم آخر ، والصور الاخرى ايها -

الاول، فيدخل في جملة ، ما الاول يعقل ذاته مبده له ، فيكون صدور هاعنه ليس على ما قلناه من انه اذا عقل خيراً وجد ، لانها نفس عقله للخير ، او يتسلسل الامر لانه يحتاج الى ان يعقل انها عقلت ، وكذلك الى ما لانهاية له ، وذلك محال فهي نفس عقله للخير ، فاداً قلنا : ولما عقلها وجدت ، ولم يكن معها عقل آخر ، ولم يكن وجودها الا انها تعقلات ، فانما يكون كأنها قلنا . ولانه عقلها عقلها اولانها وجدت عنه وجدت عنه ، فان جعلت هذه المعقولات اجزاء ذاته عرض تكثر ، وان جعلتها لواحق ذاته عرض لفاته ان لا يكون من جنسها واجب الوجود لملاصقته ممكن الوجود ، وان جعلتها اموراً معارضة لكل ذات عرضت الصور الافلاطونية ، وان جعلتها موجودة في عقلها عرض ايضاً ما ذكرناه قبل هذا من المحال (١) . فينبغي لك ان تبجته بجهتك في التخلص عن هذه الشبهة ، وتتحفظ ان لا تتكرر ذاته ولا تبالي بأن يكون ذاته مأخوذة مع اضافة ما (٢) ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود ،

— كانت علمية غير معينة انما تمت في ذاته (تعالى) الا ان الشيخ غلب السور ، ومعلها ايضا مراده . فهنا الكلام من الشيخ مثل ما اوردته المصنف (قده) على من ذهب القائلين بالمثل الافلاطونية سابقاً من قده .

(١) وهو لزوم ان يكون هذا العقل ايضاً مسبوقاً وجوده بتل آخر فينبور او يتسلسل ما (٢) مراده (قده) بالاضافة الاضافة المقولية وكما بالعلمية ، والعلم متوجه الى الفيد المأخوذ معمول ليس مراده الاضافة الاشراقية والعلمية الحققة الحقيقية ، بل الحققة الظلية التي هي نور الوجود وظله السعود فان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات . واما الاضافة المقولية وهي مفهوم دعوى انترامي فمعلوم زيادتها وامكانها ، وكيف يحتمل كونه واجباً ؟ ومع ذلك لا غرو في كونها صفة للسوان والوجه . ووجه الفهم هو الشيء بوجه ضيف وهذا كالمفات الانترامية من الكلية والايوة وغيرها فلانسان فهنا معنى زيادة الصفات الاضافة كما مر في العواشي السابقة . ثم انه اشار تعالى ارتقاء كون الصور المعقولة لواحق ذاته كما يهرون منها بلوازم الاول . والى الامتنان عن ملاصقته الممكن بان الممكن بالحققة ليس الا مفهوم المالمية الاضافة ، واما نفس الصور فهي واجبة بوجوب الفات الاقدس ، قدسية بقية ، باقية ببقائه ازيد مما يقال في العقل الاول : انه باق ببقائه لا باقائه — من قده .

بل من حيث ذاتها، وتعلم ان العالم الربوي عظيم جداً ، وتعلم انه فرق بين ان تنبص
عن الشيء صورة من شأنها ان تعقل وان تنبص عن الشيء صورة معقولة من حيث
هي معقولة بلا زيادة وهو يعقل ذاته مبدء لفيض كل معقول من حيث هو معقول معلول
كما هو مبدء لفيض كل موجود من حيث هو موجود معلول، ثم تتجه في تأمل الاصول
المعطاة والمستقبلة لينضح لك ما ينضى ان يتضح ، (انتهى ما ذكره)

وفيه امور مستقيمة شريفة وامور متزلزلة وكل ما يستقيم فيه ويصح من المقدمات
التي يستنتج منها كون الاول عاقلاً للاشياء قبل وجودها وان الموجودات حاصلة
عنده (تعالى) بصورها العقلية قبل وجودها . فهي مشتركة بين اثبات الصور المفارقة
الافلاطونية بين اثبات الصور الموجودة عنده في ذات الاول من كون عقله (تعالى)
لذاته علة عقله لها ، وان كثرتها كثرة بعد الذات الاحدية ، وانها صادرة عنه على
الترتيب السبي والمسبي (١) وان حبة كونها معقولة له (تعالى) بعينها حبة
صدورها عنه (٢) بلا اختلاف حبة ، وانها ليست مما عقلت فوجدت ، او وجدت فعقلت
بل وجدت معقولة وعقلت موجوده وان كمال الاول ومجده في ان ذاته بحيث يصدر
عنه هذه الاشياء لا هي نفس حصولها له ، فملوه ، ومجده بذاته لا بتلك الصور العقلية
الى غير ذلك وكلما يسلك بها طريق الارشاد فهي متزلزلة كما ستعلم فيما بعد .

ثم من المعجب ان الذين جازوا بعد «الشيخ» وحاولوا القدح في هذا المذهب
لم يقدروا عليه ولم يأتوا بشيء الا وقد نشأ من قلة تدبرهم في كلامه ، او من قصور

(١) هذا ما يستقيم في الطبقة الطولية من المقول ، واما المثل الافلاطونية فلا ترتيب سبي
ومسبي فيها ، وتسميتهم اياها بالمقول المرصية والطبقة المتكافئة ينادى بذلك اللهم الا ان يقال
الترتيب الذي في المقول الطولية يكون لهذه المرص لا بها تحصل من اشراق تلك و
معاذاتها - من قد .

(٢) اشارة الى قول الشيخ : «وتعلم انه فرق بين ان تنبص عن الشيء صورة من شأنها ان
تعقل وان تنبص عن الشيء صورة معقولة من حيث هي معقولة» فافاد ان ما ذهب اليه الشيخ من
الفرق بين السودتين صحيح وان الصور المقاضة عن الله من القسم الثاني - اد .

قرائعهم وإدعائهم ، أو من عدم حوضهم في الأصول الحكيمية كما ينبغي .

فمنهم «أبو البركات البغدادي» حيث ذكر في كتابه المسمى «بالمعتبر» قوله «لو كان علمه مستعاداً من الأشياء لكان للغير مدخل في تميم ذاته» منقوض بكونه (تعالى) فاعلاً للأشياء فإن فاعليته لا تتم إلا بسدور الفعل عنه فيجب أن يكون لعمله مدخل في تميم ذاته وذلك باطل ، فيلزم تقي كونه فاعلاً للأشياء ، فكجا أن هذا الكلام باطل فكذا ما قاله .

أقول : وجه اندفاعه كما اشير إليه أن الفاعلية (كالعلم والقدره ونحوهما) قد تعلق ويراد بها نفس الأضافة المتأخرة من وجود الطرفين بلا شك وقد تطلق ويراد مبادئ تلك الإضافات (١) فهي مقدمة عليها ، وليست تلك المعاني من الصفات الكمالية له (تعالى) إلا باعتبار مبادئها المتقدمة على الأضافة فكما أن فاعليته الحقيقية لا ينوقف على وجود الفعل لأن وجود الفعل ينوقف عليها والالزم ! الدور فوزان ذلك في علمه أن يجعل المعلوم تبعاً للعلم ، لا العلم تبعاً للمعلوم .

ومن القادحين في هذا المذهب أشد قدح «شيخ أتباع المصنفين» المحيي رسوم حكماء الفرس في قواعد النور والظلمة حيث قال في المشرح السابع من الهيات كتابه المسمى «بالمطارحات» : قولهم «إن ذاته محل لأعراض كثيرة و لكن لا يتفعل منها» إنما ذكروه ليظن الجاهل أن فيه معنى فانه يوهم أن الانفعال لا يقال إلا عند تجدد كما يهيم من مقولة «أن يتفعل» وهذا لا يفيهم فانهوان لم يلزم الانفعال التجدي من وجود عرض ، ولكن يلزم بالضرورة تعدد جهتي الاقتضاء والقبول كما سبق أن الفعل بجهة والقبول باخرى ثم كيف يصدق عاقل بأن ذاتاً تكون محلاً لأعراض ولا يتصف بها وقد تقررت فيها ؟ ! وهل كان اتصاف الهيات بصفات فيها إلا لأنها كانت محلاً لها (انتهى كلامه).

(١) كالسور النوعية المسحونة النارية فانها غامضة النار مقعنة على الفاعلية التي هي

القول: ماد كروه حق وصدق من عدم تكثر الحثية واختلافها الأمي اجتماع الفعل والقول (بمعنى الاشغال التجديدي الاستعدادي) (١) دون اجتماع الايجاب و مطلق القبول ، فان المعلول الصادر بايجاب الملة و اقتضاها اذا كان وجوده في نفسه بعينه وجوده المرضي- كما هو شأن الاعراض- فحثية صدور مثل هذا المعلول هي بعينها حثية عروضه لموجبه التام مقتضيه ، لانه لم يوجب الاعطولا وجوده هذا الوجود ، فلو لم يقم به لم يكن مقتضيا ذلك الوجود الابطالي ، هادن لو كان خلل في كون اوائل المصادر عنه اعراضاً لكان من سبيل آخر لا من محالية اجتماع الفعل والقبول . ثم العجب منه كيف استقام عنده حال لوازم الميات البسيطة مع انه قد حقق القول فيها بأنها غير مستندة الا الى تلك الميات التي هي جاهلها ، فحل هي الا فاعلة لها وقابلة بجهة واحدة ؟

ثم قوله: وكيف يصدق عاقل ، الى آخره ، تعرض بسهمنيار حيث قال في «التحصيل»: «ذاته (تعالى) وان كانت محلا لاعراض كثيرة ولكن لا يتقل عنها ولا ينصف بهاء ومراده انه لا يتأثر فان اكثر ما يطلق لفظ «الاتصاف» اما هو في الاعراض التي يتأثر منها الموضوع ويمير بحال لم يكن هو في ذاته عليها كالجسم في اتصافه باللون والطعم وسائر الاعراض ، وكالتقس في اتصافها بالملم والقدر وغيرهما ، وليس كذلك حال العقل الفعال (مثلا) في حصول الافعال والاحوال والاثار الصادرة عنه من جهة الفاعلية والايجاب ، وكذا الاضافات العارضة له الى المعلولات المتأخرة عنه ، فان

(١) فاشار بالاشغال التجديدي الى انه لا بد ان يتقبل الشيء من غيره، فلو انبت العود من نفسه انبت اللوازم من حاك ذات المبرهمات لم يكن اشغالا تجديدا ، وبالاتعدادي: الى انه يكون بمدخلية المادة لاخا حاملة القوة وموجوعة للقابلية ، فقبول الماء للسحونة اتصال تجديدي استعدادي ، لا قبول الاربعة للزوجية اي : هرونها لها ولا قبول النار للصهونة و هروجنيتها لها فانها لم يتقبلها من غيرها ولا بواسطة المادة الموجوعة ، اذله فرضنا هاهنا جبر دهرين ايضا لكاتنا مقتضيتين لهما ، فجهة الاقتضاء في امثال ذلك هي جهة العروض ، والقبول بمعنى الموسوعة برنها من نفسه.

أريد من الاتصاف (١) مطلق المعروضة بالمحورية فلا مضايقة في اللفظ بعد توضيح المقصود لكن لأفساد في تحقيقه هي هنا ، وإن أريد ما يصير الموضح منه بحال لم يكن عليه في ذاته فليس يلزم ، فاللزام غير محذور ، والمحذور غير لازم .

وقال فيه أيضاً : هو أن لم يكن تعقله (تعالى) زائداً على ذاته وليس ذاته الأدوات وسلب المادة كما يترهون به فيكون مدء الصورة في ذاته إما أن يكون على ما يقال أنه إذا علم ذاته يجب أن يعلم لازم ذاته فيكون العلم تلبساً لكونه لازماً عن ماهيته فيقدم اللزوم على العلم باللزوم . فعلمه بلازمه متوقف على لزوم لازمه ، فيبطل قولهم : «إن علمه بالاشياء سبب لحصول الاشياء» بل علمه على هذا التوضع إنما هو معلول للزوم اللزوم عنه انتهى .

القول : هذا المذكور أيضاً يشبه المؤاخذات اللفظية بعد ظهور المعنى فإن قولهم : «علمه (تعالى) بذاته علة لعلمه بلازمه» ليس يقتضى أن يكون له لازم متحقق قبل العلم به ثم ينشأ العلم بذلك اللزوم من العلم بالذات حتى ينافي ما ذكرناه من قولهم : «إن وجود الاشياء تابع لعلمه بها» ، ويلزم تقدم اللزوم على العلم باللزوم ، بل مرادهم أن علمه بذاته الذي هو عين ذاته علة لعلمه بما يلزم ذاته في الواقع و إن كان لزومه بنسبة هذا العلم (٢) فإن لازم اللزوم أيضاً لازم . والحاصل أن الصور العلمية الحاصلة

(١) بل في القيام الصدوري لا تصاف أصلاً فإن الاشياء كلها قاله (تعالى) قياساً صدورياً ولا تصاف وقد ذكرنا في الموضع ، أنه إليها إضافة المبدء الذي يكون منه لانهما كلام صاحب التحصيل ، يمكن أن يعمل على ما ذكرناه بوجه بعيد بأن يراد بالمحل المحل الصدوري ، وبالعرض العرض إذا العلم خارج محمول - من نفسه .

(٢) والحاصل أن حصول اللزوم بنفس العلم و بالمعنى قولهم : «علمه بذاته» أي ذاته لأن هذا العلم صدوري ، وقولهم : «علة لعلمه» أي : للصور المرتبة ، وقولهم : «بلازمه» أي : باللوازم المباشرة اللازمة لنفس ذلك العلم وهو الصور بنفسه ، وهنا من قبيل قولهم : «تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل» وكيف يقدم اللزوم على العلم ، و صفات الواجب (تعالى) كل من الأخرى و اللزوم من طرف الواجب عين العلمية و المعاقبة فلا تقدم ولا تأخر بين صفاته (تعالى) - من نفسه .

في ذاته من لوازم ذاته التي هي علمه بذاته . والامية - الخارجية من لوازم علمه بتلك الاشياء فتكون هي من لوازمه (تعالى) بل هي عين لوازمه بوجه . فان العلم الصوري والمعلوم الخارجي متحدان في الميقنة والحقيقة ، مختلفان في نحوى الوجود الذهني والامني فلا تناقص في قولهم (١) «علمه بذاته علة لعلمه بلوازم ذاته» اعني اللوازم الخارجية . وقولهم «حصول اللوازم تابع للعلم بها»

ثم انه لما استشعر بهذا الدفع قال: هو اما ان يقال ان حصول الصور في ذاته متقدمة على لزومها يلزم بالعلية بحيث لو لا تلك الصور المقارنة ما يوجد الالزام المبين بحيث ليست ذات الواجب على تحريدها مفيدة للوازم المبينة . بل هي مع صورة» اقول: هم يلتزمون ذلك ولا ينسد (٢) بذلك باب اثبات العقل من حيث ان مبناه على انه (تعالى) واحد من جميع الجهات فالصادر الاول لا بد ان يكون واحدا وليس كذلك الا العقل ، اذ نقول (اولا) : ان البرهان على اثبات العقل ليس منحصر في هذا

(١) اقول: ليس مراد «الشيخ» ان تأخر الالزام المتمثل (اعني الصورة العلمية) عن الالزام المبين - وهو ذو الصورة - وتقدم الزوم على العلم بالزوم انما يعبر عنه من امثال قولهم : «اداعلم ذاته يجب ان يعلم لارم ذاته» حتى يتوجه عليه ما ذكره المصنف (قده) من انه يهمل الملاحظات الفلسفية . بل مراده استيفاء الحقوق استظهارا .

صاحبا كلامه ان الصورة الاولى اما انها مؤخره عن الالزام المبين واما انها مقدمة عليه واما انها لا مؤخره ولا مقدمة بل همه كما سيذكره . وعلى كل تقدير يلزم محدود - من قده .

(٢) اقول مراد «الشيخ» انه يلزم ان لا يكون الواجب (تعالى) بمجرد ذاته مفيدا للوازم المبينة . بل بتوسط الامور الحادثة كما سيأتي من المحقق «الطوسي» (قده) ويلزم ان لا يكون الواجب (تعالى) علة تامة بسيطة للثقل الاول وهو خلاف مفاهيم حتى انه اعتبر عدم الذاتي و الامكان وسائر الاعتبارات اللازمة للإمكان في طرف المعلول لئلا يتعدى في بساطة العلة كما في «الفوارق» للمحقق «اللايجي» (قده) . ودلالة كلام «الشيخ» على ما ذكرنا اظهر من دلالة على ما ذكره المصنف (قده) من الانسداد المذكور . وان كان لازما ايضا فلا وجه للاقتصار عليه - من قده .

المسلك بل المسالك الى اثباته واثبات كثرته متعددة (١) و (ثانيا) ان هذه الجهات الكثيرة اللاحقة لذاته اما هي صور الاشياء الخارجية وليس كل واحدة من تلك الجهات (٢) تصلح لان تكون جهة لصدور اى معلول كان ، بل كل واحدة منها جهة لصدور ما يطابقها ويمثلها على الترتيب (وثالثا) انه اذ ادل الرهان على حصول صور المعلومات قبل ايجادها في ذاته (تعالى) (٣) فلا بد من ان يكون وجودها في الغير على طبق وجودها في العلم ، وكذا هيئاتها وكمياتها الخارجية على وفق هيئاتها وكمياتها الصورية ، والا لم يكن العلم الا دلي مطابقا للمعلوم فيكون جهلا وهو ممتنع بالصورة.

ثم قال : وان الصورة الاولى - سواء تقدمت على اللازم المبين او كانت غير متقدمة ولا متأخرة - لما حصلت في ذاته فتستدعي جهتين في ذاته ، ولا يصح ان يكون سلب المادة سببا لخروج واجب الوجود الى الفعل من الامكان غير المرجح لحصول صورة فيه حتى يكون قابل الصورة ذاته وقاعلا للسلب وحده او السلب مع ذاته ، فانه يلزم ان يكون السلب اشرف من ذاته اذا كان الذات ليس لها الا القبول والسلب يرجح الحصول والفعل ، ومحال ان يكون الجهة السلبية اشرف من الذات الواحيدة

-
- (١) كما في كتابه المسمى «مفتاح الباب» وغيره ولكن مسلكت امكان الاشرف بان يقال النور المدبر وهو النفس موجود فالنور الفاعل وهو اشرف منه موجود بقاعدة امكان الاشرف - مبنى ايضا على قولهم - وان الواحد لا يصد عنه الا الواحد ، ولذا جعلت القاعدة من فروعه - من قده
- (٢) اي: ليست كثرة الجهات مطلقة لزيادة لبايات اثبات العقل وصحة لصدور الجسم مثلا بل لا بد ان تكون مناسبة للكثير الصادر اولا حتى لا يكون على سبيل الحراف فلا يمكن ان يقال تصدر من الذات المتعالية الوجوية صورة الجسم و من الصورة العلمية الاولى القائمة بذاته (تعالى) هيولى الجسم لعدم المناسبة - من قده.
- (٣) اراد (قده) ان ما هو مناط الاشكال بعينه مناط الحل فالوجود الصورة الاولى الذي جعله جهة مكثرة مانعة من صدور العقل فهو مقتضى لصدوره ، لان علمه قطعي مطابق للمعلوم فلا بد ان يقع المعلوم الذي هو العقل في الوجود وهذا ظير ما ذكره المعلم الاول في دفع شبهة الثنوية «حيث جعل ما هو مناط الشبهة مناط النفع - من قده.

القول : اما قوله «ثم ان الصورة الاولى» الى قوله «يستدعى جهتين في ذاته» اعادة لما سبق منه (١) «انه يلزم من حصول صورة في ذاته تعالى اختلاف جهتي الفعل والقبول» واما قوله «ولا يصح» الى آخره «فهو جواب اخترعه من نفسه نيابة عنهم ليعترض عليهم او وجده في كلام بعض اتباعهم ومقلديهم» ومبناه على ما توهم كثير من لزوم الامكان في كل ما يتأخر عنه شيء لاحق به سواء كان المتأخر لازماً ام لا سواء كان المتقدم مقتضياً موجباً له ولا وليس ذلك كما توهموه (٢) حيث لم يعلموا ان المقتضى للشيء والمعيض عليه ليس فاقداً له خالياً عنه بالحقيقة حتى طره عليه وجدان شيء بمدققانه عنه بعدية ذاتية لو زمانية يلزم عليه الامكان الذاتي او القوة الاستعدادية، بل الشيء من حيث موجوده اتم واكمل منه من حيث نفسه كما حققناه سابقاً . وهذا اصل شريف لم يظفر به الاقليل من الاصفياء .

ثم قال : «وايضاً الصورة الاولى اذا كانت مع ذات الاول علة لحصول اللازم المبائن الذي هي صورته علة ايضا لحصول صورة اخرى في ذاته المتعال فيلزم ان يكون الاول باعتبار صورة واحدة وجهة واحدة يعمل فعلين مختلفين»

- (١) فيه تعرض الى انه تكرار وليس كذلك بل اعادة تمهيداً للجواب الذي ذكره .
 أمضى تكثير الجهة للفعل والقبول - مرقد .
 (٢) فالقوله اذا كان لازماً و كانت منبثاً من حلق المعلوم لامن خبره وكان المعلوم نفسه مطلباً اياه - ومطلى القوله ليس فاقداً له - كان ذلك المعلوم واحداً لذلك اللازم في مرتبة ذاته « فاللوازم المتصلة (اعني المود) لما كانت منبثة من ذاته (تعالى) كان هو جامعاً لها بنحو أعلى فاذا كان النحو الأعلى منها ومقامها الاجمالي واجبا فكيف يشترط حينئذ امكان ذاتي او استعدادي « والنحو الاصح والمرتبة التفصيلية منها ايضاً مناط السوائية فيها مستهلكة كيف ١٢ والاتصال الابداعية (اعني القول التي صورها لوازم متصلة كالمعاني الحرفية بالنسبة اليه) لاحكم لها على حبالها « من قطع الربوبية بوجوده بوجود الله (تعالى) باقية يتأخر فما ظنك بالمود اثني هي من الصفات الرمزية « فإين الاتصال الممنوع في الصفة مما في الفعل - مرقد .

اقول اولاً : ان ما ذكره متقوض بكون العقل الاول سبباً لحصول العقل الثاني (١) و الفلك الاقصى فيكون ذات الاول باعتبار صورة واحدة وجهة واحدة يفعل فعلين مختلفين و كل ما وقع الاعتذار به هناك يستدبره ههنا .
وثانياً بالحل وهو ان الصورة الاولى (كالصادر الاول) ليس واحداً حقيقياً كالواحد (تعالى) والا . لكن المعلوم مثل العلة فاذن كل ما سوى الاول لا يحلو من جهتي كمال و نقص فبكل جهة يلزم منه شيء آخر ، الاشراف من الاشرف و الاخس من الاخس .

ثم قال : ثم يكون الواجب متفعلاً عن الصورة الاولى وهي علة للاستكمال بحصول صورة ثانية . وان اعتدوا بانها و ان كانت في ذاته فليست كمالاً له فليزعمهم الاعتراف بانها في ذاتها ممكنة الوجود في ذاته لا يكون حصولها بالفعل ، وانقضاء القوة عنه بوجودها يكون كمالاً له كيف ؟ ! وعندهم ليست الصورة موجبة لنقص فيه واذا لم يكن وجودها نقصاً فلو كانت منتزعة كان كونها بالقوة نقصاً ، ومزيل النقص مكمل ، و كل مكمل من جهة ما هو مكمل اشرف من المستكمل من حيث هو مستكمل .

اقول : قد علمت ان هذه الصور عنهم ليست كمالات لذاته ، والعلم الذي هو من كمالاته ونمونه هو ما يكون عين ذاته ، ولا فرق بين صدور هذه الصورة عنه (تعالى) وصدر سائر الاشياء الخارجية في كونها مترشعة عن ذاتها متأخرة بوجودها ووجوبها (٢) عنه ونسبتها اليه ليست الا بالوجوب والفعلية لا بالامكان والقوة ولا منافاة بين ان يكون

(١) هذا على طريقة «المعاني» والمشيخ الاشراقي ، لا يقول به ، بل عنه ينخر من عقل واحد عقل واحد الى آخر الطولية ، ولا يأخذ الاقوال في الوجود حينئذ . اللهم الا ان يكون البحث عليه برهاناً عن المصنف (قدس) من قدس .

(٢) لانها بعد تمامية ذاته و انها تنفخ بالتمامية العالية من النفس مطلقاً لان ذات بسيطة الحقيقة جامعة لها تنخر أعلى قلبي ووجدان الصور بعد فينائها من الذات وجدانياً بعد فقدان حتى يكون كمالاً ولا وجوباً و فعلية بعد امكان و قوة كما لورد الشيخ الاشراقي عليه من قدس .

وجود الشيء بالقياس الى مهيته ممكناً وبالقياس الى موجوده واجباً فكل من تلك الصور وان كان وجودها في نفسها بعينه وجودها للواجب لكن لا يلزم من ذلك امكان وجودها له فان معنى كون الوجود ممكناً أن له مهية زائدة عليه كان حاله بالقياس اليها الامكان لا غير ولا يلزم من ذلك (١) ان يكون حاله -اي حال ذلك الوجود في نفسه او بحسب الواقع- لو بالقياس الى موجوده و ان كان غير منفصل عن موجوده. ذلك الحال اعني الامكان وبالجملة وجود تلك الصور ليس مريلاً لقوة ونقص عن الواجب كما ان عدمها عنه ليس قصوراً له وفقداناً عنه ، بل كماله ومجده اما هو بكونه على وجه يصدر عنه تلك الصور ، وليس كماله ومجده بوجودها له ، كما ليس بوجودها في نفسها ، فادن كماله ومجده بداته لاشيء آخر وهذا المعنى مصرح به في كتب «الشيخ» غير مرة. منها قوله في «التعليقات» : «لو فرضنا ان الاول يعقل ذاته مبدء لها (٢) ثم يكون تلك الموجودات موجودة فيه فاما ان يكون وجودها فيه مؤثراً في تعقلها (٣) اولا يكون مؤثراً فان كان مؤثراً كان علة لان يعقلها الاول لكن علو وجودها هو ان الاول يعقلها . فيكون لا بها عقلها الاول عقلم (٤) اولا بها وجدت عنه وجدت منه .

(١) هذا هكذا في الفصل واللازم البهائم (كالمتل) فكيف في الصفة واللام المنسل - من قدمه .

(٢) اي للمستقلات اول الموجودات المبنية فان قوله : «تلك الموجودات» بهتملوماو مؤثرية المستقلات بان تكون موجبة لعلية الكمال اذ العلم بالخير موقوف على الخير او يراد مؤثرية حثية وجود المستقلات في حثية تعقلها كما يدل عليه قوله في مباحثي . «وحقيقة الامر» ومؤثرية الموجودات المبنية بان تكون الصور مستفادة منها كما في العلم الانفعالي والمظاهر من استعهاد المنصف (قدمه) هو الاول ولا يحضرنى التعليقات - من قدمه .

(٣) واما تنقل ذاته فذاتي ليس بمؤثرية كما فرض اولا من قدمه .

(٤) ادب يقتضي ما في الواقع من ان علو وجودها هو ان الاول يعقلها ، كان تنقلها لها علو وجودها والفرض ان وجودها مؤثر في النقل فالتنقل علة للتنقل ولما كان المفروض ان الوجود مؤثر -

تعليق آخر ان كان وجود تلك المعقولات (١) علة لان يعقلها الاول - ثم نقول : « ان عقل الاول لها هو علة لوجودها - كان كأنه يقال لانها وجدت عن وجدت عنه » وان كان تعقل الاول علة لوجودها - ثم يصير وجودها علة لان يعقلها - كان كأنه يقال : لما عقلها عقلها ، وكلا الوجهين محال . وحقيقة الامر ان نفس معقوليتها لهو نفس وجودها عنه .

تعليق آخر : الاول - تعالى - لا يستفيد علم الموجودات من وجودها (٢) فانه ينبغي الوجود ، فهو يعقلها فائضة عنه ، ففعله لذاته عقل لها اذ هي لازمة له وهو وجودها معقولة ، لانه يوجد وجودها ويكون من شأنها ان تعقل

تعليق آخر : فان قال قائل : انه يعلمها قبل وجودها (٣) حتى يلزم من ذلك

— في التعقل والتعقل علة الوجود في الواقع فالوجود علة الوجود وكلاهما باطل و حقيقة الامر ان التعقل والوجود واحد في الصور المرئية ولا طية بينهما وانما لم يتعرض الفيلسوف الثاني اعلى ان لا يكون ملزماً لانه المطلوب من قده .

(١) اي مثلاً كمالها هي عين ذاته ثم نقول : ان عقل الاول لها علة في الواقع لوجودها اي لوجود تلك المعقولات او المراد ابطال ان للصور صوراً من قده .

(٢) اي لا يستفيد علمه الكمال بالوجودات المعقولة من وجودها فانه ينبغي الوجود اي ينبغي تلك الصور الوجود ومطابق المعنى واجد له وذلك الوجود ان لم حضوره من قده .

(٣) اي يعلم الصور علماً تسبلياً و قوله : « حيث يلزم تسبيل قبل المطلء » و قوله : « في حال عدمها محذور » انه لا يمر في العلم ولا خبر عنه و العلم متعة توجب لمعلمه التميز و قوله : « او يلزم اما ان يعلمها الى آخره » محذور الخلف والعلم الانعالي او يعلمها بصور مميّزة عن ذاته سابقة ومحذور التماس ولم يتعرض له لوضوح بطلانه وقوله : « فكل قوله ذلك محال » جواب لقوله « فان قال قائل » وهو المطل الذي اشرت اليه و قوله « هو يعلم الاشياء » ان كانت الاشياء هي الصور فالعلم كمالاً اجمالياً وان كانت موجودات هيية فالعلم تسبلياً و قوله : « وعلمه بسيط على تقدير الاجمالي ظاهره على تقدير التفصيلي » لانه ترتيب سببي ومجبى من قده .

اما ان يعلمها وهي في حال عدمها او يلزم ان يعلمها عند حال وجودها حتى يكون يعلمها من وجودها. فان قوله «ذلك محال» لان علمه بها هو نفس وجودها ونفس كون هذه الموجودات معقولة له هي نفس كونها موجودة ، وهو يعلم الاشياء لا بان تحصل فيه ويعلمها كما نحن نعلم الاشياء من حصولها بل حصولها له هو علمه بها وعلمه بسيط . ثم قال . وفي الجملة اثبات الصوري واجب الوجود قول فاسد ، ومعتقد ردي . ويوجب ان يكون الذي يقيد الصور ليست ذاته ، بل شيء اشرف من ذاته وهو ممنوع وان التزموا بان ذاتوا واحدة بجهة واحدة يجوز ان يقبل ويفعل فينهدم بذلك قواعد كثيرة مهمة لهم ويكون التزاما لمحال كثيرة » (انتهى ما ذكره)

اقول: قد علمت ان واجب الوجود مبدء كل الاشياء ومبدء وجوب وجودها وادا صدر عنه شيء بواسطة سبب متوسط فذلك السبب المتوسط ايضا ناش منه والجهات الفعلية كلها منبعثة عنه فكل شرف رشح وفيض من شرفه فلا يفيد شيء شيئا اصلا كيف ؟ ! ووجود الاشياء عنه اوله ، ليس يزيده كما لا لم يكن حاصلا له في ذاته بذاته ، و علمت ايضا ان اتحاد جهنى الصدر والعروض ليس بممنوع كما في لوازم المهيئات واطلاق «القبول» ههنا ليس بمعنى «الانفعال والتأثر» ولا يلزم من ذلك هدم قاعدة اصلا نعم او التزم احد تجوير ان يكون ذات واحدة فاعلة وقابلة من جهة واحدة يلزم منه انهدام كثير من القواعد مثل اثبات تعدد القوى النفسانية والطبيعية كتعدد قوتى الحس المشترك والخيال وكذا الوهم والحافظة فان شأن الحاس القول والانفعال وشأن الحافظ الفعل ، كتعدد قوتى الرطوبة واليبوسة وقوتى التحريك والتحرك وكذا الاحساس والتحريك ، ومثل قاعدة تركيب الجسم بساهو جسم من الهولى والصورة من جهة اشتماله على امر هو بالفعل وهو كونه جوهرأ دابعد ، وعلى امر هو به بالقوة وهو قابليته لاشياء اخر .

واما اثبات عينية الصفات الالهية لذاته فطريقه غير منحصر هي اياها لو كانت زائدة لزم كون شيء واحد قابلا وفاعلا لما علمت حاله في بحث الصفات ، بل لما

سلكناه وقررناه هناك، ألا ترى أن له (تعالى) إضافات كثيرة (١) إلى الأشياء على الترتيب ؟ ولا يلزم من ذلك تعدد جهتي الفعل والقبول وبالجمله ليس ولم يظهر في اثبات الصور لواجب الوجود فساد في القول ولإرداءة في الاعتقاد بما أورده المنكرون له القادحون فيه إلى زماننا هذا مع طول المدة وشدة الإنكار إلا ما سنذكره بقوة العزيز الحكيم .

ومن القادحين المصريين في الإنكار لهذه الصور بعده المحقق الطوسي (ر) في « شرح الأشارات » مع أنه قد شرط في أول قسمي الطبيعي والالهي أن لا يخالف « الشيخ » في اعتقاداته ولينه لم يخالفه ههنا أيضاً وذلك الشرط إذا كان انفع له إلى أن يفتح الله على قلبه ما هو الحق والصواب قال منصدياً لتبيين معاسد القول بآثبات الصور في ذاته : « أنه لا شك في أن القول بتقرير لوازم الأول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فعلاً وقابلاً معاً » وقول بكون الأول موسوفاً بصفات غير اضافية ولا سلبية (٢) وقول بكونه محلاً (٣) لمعلولاته الممكنة المنكثرة . تعالى عن ذلك علواً كبيراً وقول بأن المعلول الأول غير مباين لذاته (تعالى) وبأنه لا يوجد شيئاً مما يباينه بذاته . بل بتوسط الأمور الحاصلة فيه إلى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذهب الحكماء والقديماء القائلين بنفي العلم عنه (تعالى) (٤) و« الفلاطون » القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها

(١) لا يعني أن الإضافات لكونها أموراً اعتبارية ولذا كانت رائدة عليه لاحتياج إلى عامل ولا قابل فهي دون الجمل كالماعية منقده .

(٢) يعني الانساف والريادة ههنا مما لا بأس به لكونهما اعتبارية وسلبية لا يعاذ بهما شيء في الخارج . كأنساف الأشياء بالاضافات والسلوب والموادس الذهبية . أما ال بأس في الانساف بالحقيقة الكمالية وريادتها - منقده .

(٣) المصداق كونه محلاً للمكثرة لا مجرد كونه محلاً وقابلاً لأنه قد مر . ولا كونه محلاً لمعلولاته الممكنة لأنه يأتي فيما ينلوه - منقده .

(٤) أي بمعنى العلم بالتبرقانه ، ثار هذه الاشكالات لأعلمه بذاته في مرتبة ذاته - منقده .

«المشافن» القائلون باتحاد العاقل والمعتقل والمعتزلة القائلون بثبوت المعدومات إنما ارتكبوا تلك المعاللات خطأ من التزام هذه المعاني .

القول: أما الزامه المفسدة الأولى (من كون ذات الباري على التقدير المذكور فاعلا وقابلا) إن أراد بالقبول مطلق المروض اللزومي فلا يظهر فساد ، ولم يتم دليل على بطلان كون البسيط فاعلا وقابلا إلا أن يراد به الأفعال التجديدي (١) أو كون المعارض مما يزيد المعارض (٢) كمالا وفضيلة في عروضة فيكون المفيد أشرف من ذاته وأنور وأفضل ، وإن أراد به غير ذلك فخطبه إثباته بالصحة حتى ينظر فيه ، فإن لروحه غير بين ولا مبين . والعجب أن «الشيخ» ممن ذكر (في مواضع كثيرة من كتاب «التعليقات» بعبارات مختلفة) أن جهتي الفعل والقبول في لوازم الأشياء غير مختلفة ولا متعددة .

مسألة قوله ولا يصح أن يكون واجب الوجود لذاته قابلا لشيء ، فإن القبول لما فيه معنى ما بالقوة ولا أن يكون تلك الصفات والعوارض توحد فيه عن ذاته فيكون أدن قابلا كما أنه فاعل . اللهم الآن يكون تلك الصفات والعوارض من لوازم ذاته فانه حيث لا يكون ذاته موصوفة بتلك الصفات لأن تلك الصفات موجودة فيه لا بهاءه و فرق بين أن يوصف جسم ، بأنه أبيض لأن البياض يوجد فيه من خارج وبين أن يوصف بأنه أبيض لأن البياض من لوازمه وأما وجد فيه لانه عنه لو كان يحوز ذلك في الجسم (٣) ، وإذا أخذت حقيقة الأول على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استمر هذا المعنى فيه وهو أنه لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل ، بل هو من حيث هو قابل فاعل (٤) وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط فإن حقائقها هي أبا يلزم عنها اللوازم

(١) أن كان القبول بمدخلية المادّة سقده .

(٢) أن استفيد المقبول من الفيروان لم يكن بمدخلية المادّة سقده .

(٣) أي : مجرد الفرض كاف في التمثيل وإن لم يتحقق ذلك في الجسم فإن الجسم

بما هو جسم مطلق - لا يلزمه البياض ولا بياضه معصور بصورة نوعية من البسائط ، بل ولا من

المركبات إلا بمدخلية المادّة والمراج ، وكذا في مثل بياض الثلج بمدخلية النور واضحة من

مدخلية الأشعة في الخلل والفرج مع أوضاع مخصوصة سقده .

(٤) بل هو من حيث هو فاعل - قابل - سقده .

وهي ذاتها تلك اللوازم على أنها من حيث هي قابلة فاعلة فان البسيط ماعنه وما فيه شيء واحد اذ لا كثرة فيم لا يصح فيه غير ذلك ، والمركب يكون ماعنه غير ما فيه اذ هناك كثرة ، وقال : « كل اللوازم هذا حكمها » .

ومنها قوله : وان البسائط ليس فيها استعداد ، فان الاستعداد هو ان يوجد في الشيء شيء عن شيء لم يكن ، وكان استعداده لقول ذلك الشيء مقدماً على قبوله بالطبع . ومنها قوله : « النفس الانسانية (١) لا يصح ان تكون فاعلة للمعقولات قابلة لها بعد ان لم تكن فان مثل ذلك يجب ان يسبق معنى ما بالقوة وفيه استعداد ، فاما الشيء الذي حقيقته ان يلزمه المعقولات دائماً فلا يجب ان يكون هي معنى ما بالقوة .

ومنها قوله : والذي يقبل المعقولات لا يصح ان يكون فاعلاً لها لانه لا يصح ان يكون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً بعد ان لم يكن فاعلاً وقابلاً فانه يسبقه معنى ما بالقوة » . اقول : قد ظهر من هذه البيانات الواضحة العجبة على اكثر الناس ان منشأ التركيب في شيء من جهة عروض عارض له ليس الا سبق معنى القوة سبقاً زمانياً اوسبق معنى الامكان سبقاً ذاتياً . والاول يوجب التركيب الخارجى والتعدد في الوجود كمعرض البياض للجسم والحركة للمتحرك ، فالفاعل هو الصورة وما يجرى مجريها والفعل من جهتها والقابل هو الهولى وما يجرى مجريها والاتعمال من جهتها والثانى يوجب التركيب العقلى والتعدد في المعنى كمعرض الوجود للمية فالعملية من جهة الوجود والامكان من جهة المية . واما اللوازم الذاتية فليست الذات ذات اللوازم من جهة لوازمها بل من جهة نفسها ، فليس لها من جهة ذاتها امكان تلك اللوازم ، بل ايجابها ووجوبها فلا تكثر فيها من جهتي الامكان والوجوب ، كما لا تكثر فيها من جهتي الفعل والانفعال .

(١) اي : النفس الانسانية لكونها في اول المراتب مثلاً بالقوة مثلاً وقابلة للمعقولات بالانفعال التجردى لا يصح ان تكون فاعلة لها ، لان الناقد للشيء لا يكون واحداً له معطياً اياء واما الشيء الذي حقيقته ان يلزمه المعقولات دائماً (اي : لاحالة متقطعة له ، بل هو بالفعل من جميع الوجوه) فهو يكون فاعلاً للمعقولات وحيثية اقتضائه لها بينه حيثية قبوله العروض المرومى - من نفسه .

وأما التزامه المنسدة الثانية من اتصافه (تعالى) بصفات حقيقية فهو غير لازم
وأما تلزم لو كانت تلك الصور العقلية مما يكمل به ذاته أو يزيد في وجوده وجوداً
بل وجوده تعالى غير محتاج إلى الشدة ، ووجودات تلك اللوازم من رشحعات فيضه وتنزلات
وجوده ، وإليه الإشارة بقولهم : «إن ذاته (تعالى) وإن كان محلاً لتلك الصور لكن
لا يتصف بها ولا يكون هي كمالات لذاته وليس علو الأول ومجده يعقله للأشياء (١)
بل بأن بعض هذه الأشياء معقولة فيكون علوه ومجده بذاته لا بتلوازمه التي هي المعقولات»
وذكر «بهممبار» هذا المعنى بقوله : «واللوازم التي هي معقولاته (تعالى) وإن كانت

(١) هذه العبارة انصدت عن يقول بأن بسيط الحقيقة كل الوجودات ينحصر أعلى
كالصنف (قدم) كأنه مناهما أن علوه ومجده بجله بذاته المنطوق فيعلمه بغيره علماً اجمالياً
في حين الكشف التفصيلي، ولكن أصحاب العلم الموردي قالوا : «داه علم اجمالي فقط وليس
علوه بهذه الصور المرسمة لكونها علوماً ومعلومات له بعد كونها علوماً ومعلوماً ينحصر أعلاها البسيط
مترشحة عن ذاته التي هي فوق الأنعام» وإن صدرت عن غيره كان معناها أن علوه ليس يعقله
للأشياء التي هي الصور العقلية الأولية للأشياء التي هي الموجودات الخارجة كما في طريقة «الديغ
الأشراقية» ولكن بما هي أشياء وبما هي معلومات، بل بأن بعض هذه الأشياء معقولة أي : باعتبار
وجهها إلى الله (تعالى) وبما هي أدوات علمية ، وهي بهذا الاعتبار من سقمه وموجوده بوجوده
فكماله لم يكن بغيره .

إن قلت . كلهم قائلون بأن بسيط الحقيقة كل الوجودات ينحصر أعلى لكونهم متعنيين
بأن داه علم كماله اجمالي بجميع ما سواه فلم يكن القول بمخصوصاً ببعض قليل بل أقاليس
كما تقولون .

قلت . لفرق بين أن يكون مطالب لازم كلام أحد ولم يشعر به ولم يلتفت إليه فيها واثباتاً
بل لوالفت لنفاه، وبين أن يشعر به وعونه ويرهن عليه تفصيلاً ، والافتقار : هو لازم كلام العامة
أيضاً انه غنى وعلم في مرتبة داه بذاته وبغيره كيف ؟ ولوقالوا بما استشارا فهو علم تفصيلي
ذاتي لا اجمالي فقط ، ولما جعله المصنف (قدم) من خصائص نفسه وبعض من سبقه من أساطين
الحكمة - س قدم .

اعراضاً موجودة فيه فليس مما يتصف بها او يتفعل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته هو عينه كونه مبدء للوازمه (اي معقولاته) بل ما يصد عنه انما يصد عنه بعد وجوده وجوداً تاماً ، وانما يمنع ان يكون ذاته محلاً لاعراض يتفعل عنها (١) او يستكمل بها او يتصف بها بل كماله في انه بحيث يصد عنه هذه اللوازم لا لانه محطها « (انتهى) .
والعاصل ان الواجب بحسب ذاته بذاته فذلك اللوازم لانه بسبب تلك اللوازم فذلك اللوازم 'فما قلته للاشياء ثم يحصل له بسبب الاشياء (٢) ولا ايضاً بسبب صورها العقلية ' بل بسبب ذاته فقط بمعنى انه متى فرضت ذاته بذاته في امر تبة كانت بلا ملاحظة شيء آخر معه لكانت ذاته عاقلة للاشياء لكن عاقلة للاشياء مما لا تنفك عن حصول صور الاشياء للمعقولة وهذا مما فيه غموض ولطافة يقتصر عن دركها اكثر الاذهان ' كيف ؟ ومن ادرك هذا هان عليه ادراك العلم المقدم على الابدان ' سواء كانت معقولاته التفصيلية صوراً ذهنية كما هو رأى المشائين او خارجية (كما هو رأى الافلاطونيين) ومن لم يذق هذا الشهد لا يمكنه التخلص من لزوم جهة الامكان في واجب الوجود

(١) ينفذ عنها ان سببه التوقيفاً زمانياً ، او يستكمل بها ان سببه الامكان الذاتى جبراً ذاتياً كما مر ، او يتصف بها ان احضت الاعراض لا يفرط لكون حركات معمولات ، او يتفعل ان كان القبول بمدخلية الماء ، او يستكمل ان لم يكن بها ولكن استفادها من الغير ، او يتصف ان لم يستفد وابيض من ذاته ولكن كان ملوذاً بها لا يبيدها . من هذه .

(٢) هذا الى آخره في مثله «جامعية بسط الحقيقة اظهر مما مر في المباحث السابقة ولذا وصفه بالغموض والطاقة لكن لما لم يكن هذا مذاقه الشيخ وغيره (من اتباع المشائين) ما دلوا على ما ط العلم عندهم تلك المسئلة لما قالوا بالصور المرتبة . لانه ان نبيى مراد «الشيخ» بان الصور يعاين صور الاشياء وما هيانها ليست كمالات لغويهاى منبئة عن ذاته بل امدخلية غير مرعاهل او قابل او غيرهما وباعتبار وجوده الذى هو ظهور الوجوب الذاتى وليست اشياء على حبالها علمه ، التفصيلي ، فلا يتنافى كون مبدء بذاته لانها ليست الا ظهور ذاته ، وان كان في الماهيات التى فى المشاء العلمية ولذا قال المصنف (قده) : «بمعنى انه متى فرضت ذاته بذاته» الى آخره . من قده .

على كلا المنهين كما يظهر بالتأمل ومما يشير إلى هذا المعنى كلمات «الشيخ» في «التعليقات» .

فيها قوله: «نفس تعقل لذاته هو وجود هذه الأشياء عنه» (١) ونفس وجود هذه الأشياء نفس معقوليتها له، وقوله: «وجود هذه الموجودات عنه وجود معقول لا وجود موجود من شأنه» (٢) أن يعقل أو يحتاج أن يعقل، وقوله: «إضافة هذه المعقولات إليه إضافة محضة عقلية» (٣) (أي إضافة المعقول إلى العاقل فقط) لإضافة كبرها وحدث أي: ليس من حيث وجودها في الأعيان أو من حيث هي موجودة في عقل أو نفس أو إضافة صورة إلى مادة أو عرض إلى موضوع، بل إضافة معقولة مجردة بلا زيادة وهو أنه يعقلها فحسبه.

أقول: والعجب من «الشيخ» وتحقيقه المقام على هذا الوجه كيف بالغ في الرد والآنكار على ما ينسب إلى «فرغوريوس» من القول باتحاد العاقل بالمعقولات مع أن هذا التحقيق الذي ذكره هيئنا وفيه واضح آخر مما يقتضي صحة القول بالاتحاد، فإن وجود هذه المعقولات لما كان بعينه نفس معقوليتها ويكون إضافتها إليه (تعالى) إضافة بسيطة لإضافة شيء له وجود غير كونه مضافاً لذلك مما يوجب (٤) أن لا ينصور

(١) وذلك لأن علمه بذاته مستلزم لعلمه بالأشياء، وعلمه بها وجود هذه الصور، والمصنف (قدم) حيث فهم منه اتحاد العاقل بالمعقول حمله على أن تعقله لذاته لما كان حضورها كان هو وجود ذاته وحيث حمل والعبء عليه وجود هذه الصور والعمل هو الاتحاد في الوجود خرج منه اتحاد العاقل بالمعقول في مرتبة الظهور - من قده .

(٢) الثابتة هي القوة فهو في وجود عالم المواد وقوله: «يحتاج أن يعقل» في وجود عالم المعارف من قده .

(٣) أي: وجود رابط لا رابطي ثماته أو على ما كونه رابطاً من الوجود المبسط المعلى لأن هنا صفة وذاك فعل، وابن الصمة من الفصل ٢ من قده .

(٤) أي: كونها إضافة بسيطة إشراقية ووجودها المعلى النوري وجوداً رابطاً محصاً بالنسبة إلى وجوده مما يوجب التكافؤ الذي هو مقتضى التسايف لما يباين سابقاً أنه لا يقتضي الوحدة ولعله لهذا قال: «سرب من الاتحاد والاتصال» وهذا ما وعدناك سابقاً - من قده .

بين العاقل. مثل هذه المعقولات تتفاير في الوجود، ولا انفصال فضلا عن امكان المغايرة والانفصال. فلا بد من ان يكون بينهما ضرب من الاتصال والاتحاد وان كان في تعقل هذا الاتصال وكيفية صعوبة على غير المكثف.

تعليق آخر: كون هذه الصور موجودة عنه هو نفس علمه بها وعلمه بأنه يلزم عنه وجودها ومبدء لو حودها عنه، وليس يحتاج الى علم آخر يعلم به انه مبدء لو حودها عنه.

تعليق آخر: وجود هذه الصور التي عنه عنه هو نفس علمه به انه مبدء لها. فهذه المعقولة هي نفس هذا الوجود، وهذا الوجود هو نفس هذه المعقولة.

تعليق آخر: لو كان يعقل ذاته اولاً ثم يعقلها مبدءاً للموجودات لكان عقل ذاته مرتين.

تعليق آخر: الاول (تعالى) يعقل ذاته على ما هي عليه لذاته، وهو انه مبدء للموجودات وانها لازمة له عقلاً بسيطاً، فليس يعقل ذاته اولاً ويعقل انعم مبدءاً للموجودات ثانياً فيكون عقل ذاته مرتين، بل نفس عقله لها هو نفس وجودها عنه وليس اعتبار تعقل الاول كاعتبار تعقلنا نحن، فانا نعرف العلة والمعلول من لوازم كل واحد منهما بقياس واعتبار فمعقل اولاً انه موجود ومعقل ايضاً انه مبدء للموجودات بقياس ونظر ونعقل ايضاً انا عقلاً وذلك يعقل آخر، وليس في تعقل الاول هذه الحال.

تعليق آخر: لا محالة انه (تعالى) يعقل ذاته ويعقلها مبدءاً للموجودات فالموجودات معقولات له، وهي غير خارجة عن ذاته (١) لان ذات مبدء لها فهو العاقل والمعقول ولا يصح هذا الحكم فيما سواه فانه يعقل ما هو خارج عن ذاته (الى غير ذلك من تحقیقاته وافاداته)

تعليق آخر: ليس علو الاول ومجده هو ان يعقل الاشياء، بل علوه ومجده بان يفيض عنه الاشياء معقولة فيكون بالحقيقة علوه ومجده بذاته لا بلوازمه التي هي

(١) الجملة حال لان ذاته حير كما لا يخفى، فهو العاقل والمعقول اذ لو لم يعقل مبدءية

داته التي هي عين داته لم يعقل الاشياء من عند.

المعقولات ، وكذلك الامر في المخلق فان علوه و مجده بانه يخلق لا بأن الاشياء مخلوقة له فعلوه و مجده ادن بذاته « (انتهى) .

واما لزوم المصدة الثالثة من لزوم تحقق الكثرة في ذاته فتلك الكثرة (١) لما كانت بعد الذات على ترتيب الاول والثاني والثالث (وهكذا الى اقصاه) لم يقدح في وحدة الذات ، ولم ينتم بها الاحدية الذاتية كالوحدة في كونها مبدء للكثرات التي بعدها ، وقد اشار « الشيخ » الى دفع هذا المحذور بقوله في مواضع من كتاب التعليقات بما حاصله ان هذه الكثرة انما هي بعد الذات بترتيب سببي ومسببي لا رباعي . فلا ينتم بها وحدة الذات الا ترى ان صدور الوجودات المنكثرة عنه (تعالى) لا يقدح في بساطته الحقيقة ، لكونها صادرة عنه على الترتيب العلي والمعلولي ، فكذلك المعقولات

(١) اقول . كون هذه الكثرة بعد الذات وعلى الترتيب السببي و المسببي لا يدفع المحذور لان ايراد المحقق الطوسي ، (قدم) ناظر الى كون الصور امرا واحالة فيه (تعالى) كما في كلام « بيمينار » وغيره ، والى قولهم « انها مرتبة في ذاته (تعالى) » ، والى اسميتهم اياها باللوارم المتصلة و ذوات الصور باللوارم المباشرة ، فالسلسلة المترتبة من الصور ادا كانت مرتبة في الذات حالة فيه لزم كونه محلا للكثرة لامعالة ، وان لم تكن حالة فيه وكانت قائمة به قايما صدوريا لزم عليهم المثل وهم لا يقولون به ، مع ان المثل لا ترتيب لهما و لذا سماها « الاشراقيون » مثلا مرضية و طيبة متكافئة . نعم ادا كانت الصور قائمة به (تعالى) بالترتيب لا تستدعي جهتين في المبدء لصدورها وكذا لا تستدعي جهتين : احديهما للعمل و الاخرى للقبول لما ذكر (قدم) ان جهة الاقضاء لها بمنها جهة العروض اللزومي حيث انها منبعثة من نفس الذات ولم تنفصها من غيره ، و عدم اشتراط وحدة الذات في صدور اللوارم المباشرة (كالمثل ومادونه) اما هو لقيامها بذواتها لا بذات مبدئها ولوقامت به لزم كون ذات المبدء محلا للكثرة لامعالة ، و لو كان منظور المصنف (قدم) ان لا كثرة في نفس الصور للترتيب بينها فالكثرة ليست منحصرة في الكثرة المرضية ، بل الكثرة الطولية ايضا شيء كيف ؟ : وسببها سبب وبسببها مسبب والسببية والسببية من المتقابلات لا اجتماعان في واحد من قدم .

المفصلة الكثيرة إنما هي ترتبت عنه على وجه ترتبى إليه وتجتمع في واحد محض
فهي مع كثرتها اشتملت عليها احدية الذات ، اذ ترتب يجمع الكثرة في واحد . كما
اشار اليه والمعلم الثاني ، بقوله : «واجب الوجود مبدء كل فيض وهو ظاهر على ذاته
بداته (١) فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو ينال الكل من ذاته (٢) فعلمه بالكل بعد
داته (٣) وعلمه بذاته نفس ذاته » ويتحدد الكل بالنسبة الى ذاته ، فهو الكل في حدة ،

(١) اي : هو عالم بذاته والعلم بالعلم بالمطلوع فله الكل . اي : العلم
بالكل كما قال (تمالي) : «العلم من حلق (اي . العلم حاسوب من هو خالقها ومقتضاها) وهو
اللطيف الخبير ، اي : والعالم انهم مجرد وكل مجرد عالم وخبر بذاته . والعلم بالعلم مستلزم
للعلم بالمطلوع وقول «العلم» ومن حيث لا كثرة فيه ، ان كان في العلم الاجمالي فليس بسيط
الحقيقة جامع للكل بنحو الوحدة والبساطة ولا كثرة اصلا اللهم الا في معانيها الاسماويلوارها
التي هي الماهيات ، وان كان في العلم التصيلي الذي هو بعد العلم الاجمالي كما هو مذهب مقلديه
على الترتيب على ما قال المصنف (قده) . سقده

(٢) لا عنده الاجمالي بالكل منطوق علمه بذاته فذاته علم تصيلي بذاته ، اجمالي
بما عدا ذاته وعنده التصيلي ايضا بالكل من ذاته اي . من جهة كونه مبدء الكل . سقده .

(٣) البعدية بناء على العلم التصيلي ظاهر ، واما على الاجمالي فهي البعدية في الاثبات
لا في الثبوت ، اي اثبات العلم بالكل اما هو بعد اثبات ذاته وعلمه بذاته ، او البعدية في
الاعتبار بحسب المفهوم فان اعتبار كونه علما بعد اعتبار الذات من حيث هو وكذا اعتبار
كونه علما بما سواه بعد اعتبار كونه علما بذاته وهذا كما وقع من الترتيب في بعض الصفات
في احاديث اهل العسمة (عليهم السلام) من قولهم : «علم و شاء و اراد و قد و قضى و امسى »
وسواء ذلك وكما ان عند المرفاه مرتبة الذات من حيث هو اللاتمين البحث مقدمة على مرتبة
الاسماء والصفات .

قوله : «بعد ذاته» ليس خيرا لقوله : «فعلمه بالكل» بل هو حال من الكل وقوله
«نفس ذاته» خبر ولعلمه في الموضيين اي : علمه بكل الاشياء التي وجودها بعد وجود ذاته
وكذا علمه بذاته نفس ذاته وفي بعض نسخ «النصوص» لم يوجد «نفس ذاته» وقوله . «ويتحدد»

وأما لزوم المفسدة الرابعة (من كون المعلول الأول غير مبني لذاته) إن أراد بعدم المساينة الحلول والقيام (١) فهو عين محل الراجح فلا يكون حجة على القائلين بكون علمه (تعالى) إنما هو بالصور القائمة بذاته ، مع مسايرتها له ، وإن أراد به كون صورة المعلول الأول متحدة بالواجب (تعالى) - بناء على أن صدور كل معلول عنه مسوق بالمعلم به ، فلولم يكن صورة المعلول الأول عين الواجب لتقدمت عليها صورة أخرى ، والكلام عائد فيها أيضاً . وهكذا يلزم مع خلاف الفرس التسلسل في الصور المترتبة - فجوابه ما هو مذكور في كتب الشيخين «أبي نصر» و«أبي علي» وكتب

الكل بالنسبة إلى ذاته يمكن تزييفه على الملين (الاجمالي والتمصيلي) ، أما على الأول فظاهر ، وأما على الثاني فلما ذكره المصنف (قده) من الترتيب المؤدى إلى الوحدة ، و الأولى أن يجعل هذا الكلام من والمعلم ، هذا لعدم التكرار في ذاته ونفي علمه مع الكثرة غير المشاهدة في الأشياء ولحكاية ما به الاكتفاء الواحد البسيط (أضنى ذاته) من هذه المنكشافات المتكررات والمثابرات بأنه يتعد الكل بالنسبة إلى ذاته ، أى من حيث أنها مرتبطة و متعلقات بذات واحدة وأصل محفوظ فارد وستخرج بأن ثامت لا يتغير واحدة فهو كرايط ينظم شتىها وتنساح به مختلفاتها .

وأما قوله : «فهو الكل في وحدة» فظاهر في مسألة «بسيط العنيفة كل الأشياء» وقد يقال ويحتمل أن يكون المراد أن الكل الذي ذكرناه يتعد بالنسبة إلى ذاته (أى كل ما عدى الواجب) هو الكل في وحدة أذاته لما كان علما بسيطا جسيما فيكون الكل كلاني وحدة ، ولا يخفى ما فيه من البعد وتفكيك النسيب - منقده .

(١) أقول : هذا هو مراد المحقق ويكون حجة عليهم فإنه إذا قبل «صورة المعلول أو العلم بالمعلول قائم به (تعالى) و حالة» غلطهم يظهر من و أما إذا اتفقوا واعلموا أن الماهية الامكانية معنوية بين العلم والمعلوم وكشف النطاء و بدت لهم موافقتها فهو من النفاضة بتمام لا يسكنهم الترامه ، الا ترى أنه لو قبل العلم باليهية أو بالكفر قائم بنفسك لتلزم وتمكن ذلك بل تعدد كما لا لك ؟ بخلاف ما لو قبل اليهية قائمة بنفسك و الكفر قائم بنفسك - منقده .

اتباعهما كتحصيل «بهمنيار» بما حاصله «ان صدور كل موجود خارجي لم يكن وجوده في نفسه عين معقولته ، فذلك مسبوق بعلمه » وأما صدور ما وجوده عنه نفس معقولته له فلا يحتاج صدوره الى ان يكون مسبوقاً بعلم آخر لان وجوده عقل فلم يقتصر الى عقل آخر .

قال «الشيخ» في «التعليقات» : «كل ما يصدر عن واجب الوجود فاما يصدر بواسطة عقله له . وهذه الصور المعقولة له يكون نفس وجودها نفس عقله لها لا تمايز بين الحالين ولا ترتب لاحدهما على الآخر فيكون عقله لها ممايز الوجودها عنه ، فليس معقولتها له غير نفس وجودها عنه فاذن هي - من حيث هي موجودة - معقولة من حيث هي معقولة موحودة ، كما ان وجود الباري ليس الانفس معقولته لذاته فالصور المعقولة له يجب ان يكون نفس وجودها عنه نفس عقلته لها والا ، ان كانت معقولات اخرى علة لوجود تلك الصور كان الكلام في تلك المعقولات كالكلام في تلك الصور وينسلسل الى غير النهاية ، فانه يجب ان تكون قد عقلت اولاً حتى وجدت ، او تكون انها عقلت لانها وجدت ، فيكون علة معقولتها وجودها وعلة وجودها معقولتها ، فيلزم ان يكون علة معقولتها معقولتها (١) وعلة وجودها وجودها .

تهليق آخر : لو كان صدور وجود هذه اللوازم بعد عقلته لها ، يجب ان تكون موجودة عند عقلته لها ، فان المعقول يجب ان يكون موجوداً ، واذا كانت موجودة يجب ان يتقدم وجودها ايضاً على عقلته لها فينسلسل ذلك الى غير النهاية ، فيجب ان يكون نفس عقلته لها نفس وجودها عنه .

تهليق آخر : الصور المعقولة اما ان توجد عنه بعد ان تكون معقولة فيكون قبل وجودها عنه موجودة ، لانها ان لم تكن موجودة لم تكن معقولة ، فانما هو غير موجود لا يعقل فيلزم اذا كانت موجودة ان يتقدمها عقلته لها ، وكذلك الى غير النهاية ، اد

(١) الظاهر ان «الشيخ» يريد الراجح تقدم الفهم على نفسه ، و معلوم انه محال في

الواحد بالمد لاني الواحد بالصور ، فان الانسان في ضمن فرد ، مقدم على نفسه في ضمن فرد

آخر فلا يلزم هنا الا النسب - س. قد .

الكلام في ذلك كالكلام في هذا لانها كانت معقولة له وهي ايضا من لوازمه فتكون قد عقلت هذه ايضا بواسطة صورة معقولة اخرى والكلام فيها كالكلام في هذه .
فيتسلسل الامر .

تعليق آخر . اذا قيل اما وحدت هذه اللوازم لانها قد عملت وعقلته لها .
التي هي سبب وجودها هي ايضا من اللوازم ، لزم السؤال فيقال . لم وحدت وبواسطة
اي شيء ؟ ، فيقال اما وحدت لانها عقلت فيتسلسل الامر .
تعليق آخر : هذه الصور المعقولة من لوازم ذاته ، واذا تبع وجودها عقلية لها
كانت عقلية لها من لوازم ذاته ايضا ، فيكون وجود العقلية من عقلية لها ، فيكون
تعقل بعد تعقل الى ما لانهاية .

واما لزوم المفسدة الاخيرة من انه (تعالى) لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته ، بل
بتوسط الامور الحسائية فيه ، فهذا مجرد استبعاد ، فهل هذا الاكقول من ينكر
وجود عالم المعقولات المرفقة قبل وجود هذا العالم الجسماني ، او وجود عالم الامر
قبل وجود عالم الخلق ، ثم يقول يلزم على ذلك ان لا يوجد (تعالى) شيئا من هذه
الجسمانيات بذاته ، بل بتوسط الامور العقلية ، ولا يخلق شيئا من الخلق الا بواسطة
الامر ؟ فيقال له اولا . ان البرهان هو المتبع لاخير ، وثانياً : ان ذلك العالم اشرف
بالتقدم وانسب . فكذلك نقول : الصور الالهية لكونها من لوازم وجوده ، الباقية ببقائه
لا بابقائه (١) ، الموحودة بوجوده لا بايجاده ، الواجبة بوجوده فضلا عن يحابه ، فهي

(١) لا كالاجسام والجسمانيات فاما باقية بابقائه موجودة بايجاده ، حيث ان احكام
الامكان عليها فخالية ومناط السوائية من المادة ولو احتها (من السيلان و الرمان والمكان و
غيرها) فيها ظاهراً ، وهذه في القول التي هي من الاقبال مستهلكة فضلاً عما هي من البقاة ،
وقد اعترض عليه (قده) حيث قال مثل هذا القول في القول بانه يلزم على هذا ان يكون تسرده
القول تسرده الذات و بالمكس و وجودها وجوده و بالمكس ، والمجب من بعد نفسه من
ذمة التعكيا وهو بعض مصلحيه (قده) الشهير وشمس الصلاني ، حيث نقل كلامه (قده) من
رسالة الهدى واعترض عليه بانه يلزم حينئذ ان لا يكون الممكن بالذات ممكن بالذات ،
بل يكون واجبا بالذات .

اشرفوا قدس من الموحودات المتصلة عنه فيكون اقدم تحقّقاً واقرب منزلة منه (تعالى) فهي لامعالة اخرى بان يكون واسطة في اليجاد لهذه المبيانات الخارجية .
ثم من القادحين في اثبات الصور الالهية المكبرين لمذهب الصور ، من المتأخرين العلامة «الحفري» حيث نقل في بعض مؤلفاته كلام اوكسيانوس المملط من انه قال : «كل مبدع (١) ظهرت صورته في حد الابداع فقد كانت صورته في علم

لا نقول : هذا الاعتراض و اشابهه بالابحاث العامة أشبه منها بالابحاث العلمية ،
اليس اصحاب القول المنسوب الى ذوق التأله يقولون : ان الماهيات الامكانية موجودة بالانساب الى حضرة الوجود القائم بذاته ؟ كما في «التقديسات» وغيرها من كتب استاده ، والانساب لما كان امرا اعتباريا كانت الكل بالحقيقة موجودة بوجوده (تعالى) كيف ؟ وقد قالوا :
وجوده بهذا الوجود ، ولا يلزم عليهم ان يكون الحقيقة الامكانية حقيقة وجودية لان الحقيقة الامكانية عندهم هي الماهية ومرتبعة بالماهية شيء ومقاديرها شيء آخر ، ولهذا قالوا : «ان الكثرة في الموجود والوحدة في الوجود» ولعل هذا القائل يحتاج الى من قول المرقاء : «ان مفاهيم الاسماء والصفات موجودة بوجوده المسمى وان الاسم عين المسمى بوجه وغيره بوجه» فهنا ايضا لنقول ماهيات هي مبروجات الامكان موجودة بوجوده (تعالى) ، والماهية غير الوجود ولكل حكمه : وعلى تقدير ان يكون لها وجود غير وجوده كما هو مذهب المصنف (فقه) من ان الوجود اصل وللمراتب متفاوتة بالعدد والنظرة نحوها فوجودها - اذلا استقلاله - ليس عينا على حiale ، بل هو كالمنزى المعرفي غير المستقل بالماهية كما قيل في حقا : «كنا حروفا عالها لم نقل معنى متواترات الذات المتصلة (جل شأنه) والنون والوجه بها حوالة لحاظ المنون ليس معنى على حiale ، وهذا معنى كونها من متع البرية موجودة بوجوده ، ليس لاهو ولا غيره» وهكذا كان حكم الثاني و الثاني فيه ، و لهد شري ان هؤلاء كيف يدقون بقول سيد القول الصاعدة من الاولياء : «قلت باب الصير يتوحد بالية» بل كيف يفتنون بقوله تعالى : «و ما رميت اذ رميت ولكن الله رمى» - س -

(١) خيس الفيلسوف «المبدع» بالذكر مع ان «الكائن» و «المبتدع» ايضا منه

كذلك لان الانواع الكلية التي في هذا العالم ايضا من المبهعات المحتويات بمقابله الخاص -

مدعه الاول والصور عنده غير متناهية « (١) ثم قال : « ولا يحود في الرأي الا احد قولين : اما ان نقول . ابداع حافى علمه . واما ان نقول . ابداع اشياء لا يعلمها وهذا من القول المستشع . وان قلنا . ابداع حافى علمه فالصور ادلية باذنيه (٢) وليس

١ وجعل العلم بالجرئيات متطوبا في العلم بالكليات كما هو مذهب المشائين . اولان الموالم بكليتهما . بالنحاط اللابشرطي واعتبار وجهها الى الله الواحد شيء واحد سند من الواحد كما قال (تعالى) «وما امرنا الا واحدة» وهو بهذا النظر مبدع اخرجه (المبدع) تعالى من اللبس الى الابهى دقة واحدة بلامادة ومدة ادلامادة ولا مدة للمجموع الماحود فيه المادة و الرمان والمكان وغيرها . و اما جعله مستورا بالكل فلان القضية الكلية هي المستورة في العلوم فهذا ظهر قولهم : «كل واجب الوجود بسيط » او «كل واجب الوجود ماهيته ابيه» وعبر ذلك و الصورة الاولى بمعنى ما به الشيء بالفضل . والصورة الثانية هي الصورة العقلية . من قدمه .

(١) يرد عليه انها كيف يكون غير متناهية . وانواع المجرذات والماديات الفلكيات والارسيات متناهية و الاشخاص غير المتناهية ليس لكل واحد منها صورة عليه دة قائمة به (تعالى) عندهم على انها ادا كانت غير متناهية . هي مترتبة ترتيبا سببيا ومسببا كما قال المصنف (قدمه) فهم امره لرم التماسل وكونها محصورة بين حاصرين . والجواب عن الاول ان المراد بعدم التناهي عدم التناهي المدي او العددي بعدة تورية الواجب (تعالى) لا بعدة عليه دة كما يشير اليه قوله . «اذلية باذنيه» او نقول : ان انواع المفردات من الجواهر المذكورة و الامراض وان كانت متناهية الا ان الانواع الحاصلة بالتركيب نسب بعضها الى بعض غير متناهية الا ترى ان اصول العلوم البسيطة تسعة و انواع مركباتها لا تحصى . او نقول : صور الجرئيات غير المتناهية قائمة به (تعالى) محصورة كل واحدة منها بتخصصات سائرة اياها كنوع منحصر في فرد كما هو المقرر في الكتب . ومن الثاني انه لا يلزم كون الترتيب في مجموع غير المتناهي كما ذكرنا سابقا انه على منذهب القائلين بنهاية الصور بنهايتها (وهي الانوار القاهرة) ليس الترتيب الا في القواهر الاعلى لاني الطبقة المتكافئة السماء بالمثل . وتلك تظهر هذه وايضا الترتيب الى جانب المللول لا الى جانب المطلق من قدمه .

(٢) فلا يلزم تعدد التعماء وفي هذا القول من التيلسوف رد على مسأله المصنف (قدمه)

الذي مر ذكره من قدمه .

يتكثر ذاته بتكثر المعلومات (١) ولا يتغير بتغيرها انتهى .

واعترض عليه بوجهين : أحدهما « أنه لم يتعرض لكيفية فيضان هذه الصور من الذات من كونه بالعلم المقدم أو الأول على الأول يرد عليه : أن العلم المقدم الذي هو عين الذات كاف في العلم بالموجودات العينية فما الدليل على فيضان الصور العلمية قبل الإيجاد العيني ؟ وعلى الثاني يرد عليه : أن هذا قول بأن الله (تعالى) ابدع أشياء لا يعلمها وهذا قول مستشنع كما ذكره ذلك الفيلسوف .

و ثانيهما أنه يرد عليه : أن هذه الصور إما جواهر أو أعراض ، فإن كان الأول لزم أن يكون موجودات عينية لا بد لها من صور آخر للعلم بها ، والكلام في ذلك كالكلام في أصل الصور . وإن كان الثاني لزم أن يكون واجب الوجود بالذات محلاً وفاعلاً لها ، و القول بكون الواجب بالذات فاعلاً لها لا محلاً لها - لكونه غير متأثر عنها . قول بكونها جواهر كباقي الممكنات ولا خفاء أيضاً في أن علم الواجب الوجود باعتبار هذه الصور ليس علماً كاملاً ذاتياً ، لكونه تابعاً لفيضان تلك الصور فعلى تقدير احصاء العلم المقدم في فيضان الصور المنكشفة ، لزم أن لا يكون للذات علم كماله ذاتي ، غير تابع للتأثير . والحق تحققه كما مره انتهى .

اقول : في كلامه مواضع انظار : أما قوله أن العلم المقدم الذي هو عين الذات كاف إلى آخره ففيه أن هذا العلم عندهم مستلزم لفيضان الصور العقلية التي هي من لوازم ذاته وهو غير كاف في إيجاد الأشياء المابتة الذوات لذات المبدء (تعالى) لأن علمه ، بالأشياء الخارجية ليس وجود تلك الأشياء في انفسها (٢) ولا الإضافة الإيجادية

(١) المراد بها المعلومات بالعرض لا المعلومات بالذات التي هي الصور العقلية بترتبة

قوله : ولا يتغير بتغيرها - من قوله .

(٢) والعامل أن العلم الإجمالي الكمال الذي هو عين الذات هم قائلون به ويتقدمون

لكنه كاف في العلم والفيضان لأشياء وجودها عن العلم التفصيلي بها و الإضافة الإيجادية منه

(تعالى) إليها من الإضافة العلمية بها . وهذا مستقيم في الصور المتصلة لآلى الأشياء الخارجية

فلا يكفي ذلك العلم الإجمالي في الأشياء الخارجية ، بل لابد من فيضان الصور عندهم قبل فيضان

منه اليها عن الاضافة العقلية ، اذ ليس وجودها في ذاتها عنه عن معقوليتها له والا ، لكات من اللوادم المتصلة لامن المياتات المتصلة وقد علمت فيما سبق ان علمه (تعالى) تلك الصور القائمة بذاته عن ايجادها وان العلم اذا كان عن اليجاد و المعلوم عن الوجود المعلوم له يحتج في صدوره عن الفاعل بعلم و ارادة ومشية الى علم سابق تفصيلي فلا يتأتى قوله « وهذا قول بان الله ابدع اشياء لا يعلمها » على ان الحق عندنا في هذا المنهج ان لا جعل ولا تأثير في حصول مثل هذه الصور لانها من اللوازم (١) ولا تأثير للملزم بالقياس الى لوازمه ، فان كون الذات ذاتاً بعينه كونها ذات هذه اللوازم .

واما قوله : « هذه الصور اما حواهر او اعراض » الى آخره ، فغير منوجه ولا موجه ادبناه على الخلط بين الجوهر الذهني والجوهر الخارجي او على توهم المناقاة بين الجوهر الذهني والعرض الخارجي ، والترديد انما يستقيم وينفذ في المنفصلة او ماسة الجمع (٢) فنقول : هذه الصور جوهرها جوهر علمية بحسب المبهة ، واعراض

الاشياء الخارجية والاسافة الابدادية الى الاشياء الخارجية عند الاشرافيين وهذا المعترض . وان كانت عن الاضافة العلمية بها لم يمكن الرامهم بما ذكره (قدس) الا ان خلافه برهاني عند المشائين ، لقاعدتهم المفهومة بان المدرك بالذات لا بد و ان يكون وجوده للمدرك لا للمادة . والارلى ان يقال لما كان وجوده (تعالى) وحدة محضة وبساطة صرفة والموجودات الخارجية كثرة محضة بالنسبة الى وحدته (تعالى) لم يكن بينهما مناسبة حتى يكون تلك الوحدة المحضة علماً بتلك الكثرة فلم يكن بينهما رابط و رزخ جامع بينهما وهو الصور المرتبة و يمكن حمل كلامه (قدس) عليه من هذه

(١) اى. اللوادم الموجودة بوجود الملزوم الباقية ببقائه . الارلية بارلينه على معو حامر فخره ولا تأثير للملزم بالقياس الى لوازمها الكدائية والا فالملزوم المصطلح مقام الافتضاء والعلمية فكيف لا تأثير ؟ - من هذه .

(٢) الصواب حذف قوله « او ماسة الجمع » ولعله موهوم السامع . اما دولا فلا بد يدل على ان الترديد لا يستقيم ولا يبعد في ماسة الخلو . مع انه فيها أقوم وأبعد من ماسة الجمع لانها تدل على استيفاء الاقسام وضبطها ولما تستعمل هي و الحقيقة في التقاسيم دون ماسة -

خارجية بحسب الوجود (١) فلا يستدعي العلم بها صورة أخرى والكل باعتبار الوجود
العيني اعراض قائمة بذاته ، لكن ذاته لا يتأثر عنها ولا يتفعل بها ، كما سبق تقريره .
واما قوله استدلالا على ان علم الباري (تعالى) بتلك الصور ليس علماً كاملاً .
: « لكونه تابعاً لفيض تلك الصور » فغير صحيح لما سبق مراراً أن علمه (تعالى)
بتلك الصور عين فيضها عنه ، لا انه تابع لفيضها . وان اراد ان نفس تلك الصور
ليست كمالاً (تعالى) (٢) فتقول : من الذي انكر هذا ؟ ومن الذي جعل اللوارج
المتأخرة الناشئة بعد الذات النامة الواجبة كمالاً ؟ فان هؤلاء الفلاسفة المشبهين
لهذه الصور الالهية يصرحون بان كماله وعلوه ليس بوجود هذه الصور ، بل كماله
وعلوه يكون ذاته ذاتاً يفيض عنه هذه الاشياء معقولة وان عقله لذاته مستتب لعقله
ايها . ثم لا يخفى : ان عقله لهذه الصور هو بعينه عقله للخارجيات المنفصلة (٣)

—الجميع كما قال المحقق « الشريف » في بعض مؤلفاته . واما ثانياً فانه يوهم ان المتألف بين
الجوهر الفعني والعرض الخارجي على سبيل منع الخلط ، مع انه لا متألف بينهما لاسدقاً وهو
ظاهر ولا كدباً لارتفاعهما في الجوهر الخارجي . واما ثالثاً فلا مانع للجمع قسم من المنفصلة و
قد جعلت قسماً لها . سقده .

(١) ليس المراد ان وجودها عرض حتى يقال انه الوجود ليس جوهرأ ولا عرضاً ، بل
المراد ان تلك الماهيات الجوهرية اسمها اعراض خارجية ولكن في الوجود الفعني ولا
مماثلة بين الجوهر الفعني والعرض الخارجي لان العرض ليس جساماً بل عرض عام للمقولات
النسب العرسية في الخارج والمقولات العرفية الفعني كما مر في السفر الاول . سقده .

(٢) يعني ان الاستدلال على نقي الكمالية بالتأنيبية باطل لان العلم والمعلوم بالذات متعديان
فعلمه بالصور عين الصور ، ولكن في الكمالية مسلم ، ولا كلام لتأنيبه فان كماله يكون بذاته
واحدة لكل ما يفيض منه من الصور وغيرها . ينحو على . سقده .

(٣) المراد من هذا الكلام امران : أحدهما دفع ما عسى ان يقال : ان مراد التلابة
والخفري « وان علم الواجب (تعالى) بالاشياء الخارجية باعتبار هذه الصور ليس علماً كاملاً
ذاته » الى آخره . فتولكم . « ان علم الباري (تعالى) بتلك الصور في موسمين ، يخالفه . —

وان كان وجودها غير وجود هذه الصور ، اذ العلم بالحارجات عندهم ليس بالصور
اخرى وجودها وجود علمي ادراكى ، بخلاف ما ذهب اليه المناحرون وبعض اتباع
« الرواقيين » (كصاحب كتاب حكمة الاشراق) والمحقق « الطوسي (ره) » حيث
جعلوا الامور الخارجية (كالاجسام وغيرها) (١) سالحة للاضافة العقلية ، وكانهم دخلوا
عن القاعدة المشهورة « ان وجود المعقول بالذات في نفسه ومعقوليته ووجوده للماقل
شي عواحد بلا اختلاف هو كذا » وجود ما هو محسوس في نفسه ومحسوسيته ووجوده عند
الحاس شي واحد بلا اختلاف ، ثم لاشبهة في ان هذه الماديات ذات الازواج المكائية ،
ليست وجوداتها الخارجية وجوداً عقلياً ولا حياً كما هو التحقيق عندنا . فكيف يصح
ويحور كون هذه الصور المادية في انفسها (٢) قبل تجريدتها وانتراعها علما وعلوماً
وعقلاً ومعقولاً .

واما قوله : فعلى تقدير ان حصار العلم المقدم في بيان الصور المكشوفة لم

و ثانيهما دفع ما علمه يقال انها ادعى تقدير ان يكون مراده ذلك يمكن ان يكون العلم بالاشياء
الخارجية تابعاً لبيان الصور

و حاصل الدفع انه لما كان علمه بالصور من علمه بالخارجيات (كما ان علمك
بصورة الفسي (مثلاً) من علمك بالشمس الخارجية ، و العنوان آلة لحاظ المعنوي) فابن
الناحية : وابن الاتينية : اللهم الا في المعلوم بالذات و المعلوم بالعرض لاني العلم . و
كذا لا تفاوت بين العلم بالصور والعلم بذوات الصور للمبنية المذكورة في العلم فلا حاجة
الى حمل الدباء في قوله : « بذلك الصورة للمبنية لاسطة للعلم » من قوله

(١) التمثيل قريب من التوزيع . فان صاحب حكمة الاشراق جعل وجود الكل علماً
محورياً واما المحقق (قده) فعلى ما قال المصنف (قده) (فيما بعد ذلك) جعل مساط علمه
(تمالي) بالاجسام والجسمانيات ارتسام صورها في المبادئ العقلية والنفسية . ثم دخولهم من
القاعدة في الاجسام والجسمانيات لان لها وجوداً في انفسها ووجوداً للمادة اما في المجردات
بدونها فلاه وان لم يكن لها وجود للمادة الا ان لها وجوداً في انفسها عندهم كما مر في مبحث
الوجود الرابط من السر الاول من قوله

(٢) قد تقدم وجه المناقشة فيه . ط مدظله .

ان لا يكون للذات علم هو كمال ذاتي ، ليس بوارد عليهم اذ لا ينحصر علمه (تعالى)
عندهم في هذه الصور المتأخرة عن الذات ألا ترى الى قول « الشيخ » في اول الفصل
المعقود في بيان نسبة المعقولات اليه (تعالى) . من فصول الهيات « الشفاء » : يجب
ان يعلم : انه اذا قيل . للاول (تعالى) عقل قيل على المعنى البسيط الذي عرفته في
كتاب النفس ، وانه ليس فيه اختلاف صور مرتبة متخالفة . كما يكون في النفس
على المعنى الذي مضى في كتاب النفس ، فهو لذلك يعقل الاشياء دفعة واحدة من
غير ان يشكربها في جوهره او ينصور في حقيقة ذاته بصورها ، بل تفيض بصورها
معقولة وهو اولى بأن يكون عقلا من تلك الصور الفائضة عن عقله ولانه يعقل ذاته
وابها مدء كل شيء فيعقل من ذاته كل شيء ، (انتهى) . فقوله « اذا قيل للاول
عقل قيل على المعنى البسيط » وقوله « وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور »
وقوله « فيعقل من ذاته كل شيء » كلها تصريحات وتنبهات على العلم الاجمالي الكمال
والعقل البسيط . لكن معرفة هذا العقل البسيط في هاية الصوبة ، فان قلبي بل
يقيس انه لم يتسرفهمه على وجه واحد من هؤلاء المشهورين بالفضل والبراعمة
ادعائهم لاثباته كما سنشير اليه انشاء الله (تعالى) فهذه جملة من اقوال القادحين في
تقرير صور المعقولات في ذاته مع ما سنح لئام الدعوى والائتمام والنقض والابرام .

الفصل (٨)

في تحقيق الحق في هذا المقام وفي اظهار ما نجده قادحا في مناهج
القائلين بارتسام الصور في ذاته (تعالى)

وليعلم اولان لاختلاف لنا معهم في جميع ما ذكره في اثباتها من الاصول والمقدمات
ولا في وجوب ان يكون تلك الصور المعقولة لوازم ذاته ولا في كونها قائمة بذاتهم
مباعدة عن ذاته . بما المخالفة لئامهم في جعل تلك الصور اعراضاً ، وفي أن وجودها وجود
ذهني . و لولا تصريحاتهم بأنها اعراض لا يمكن لنا حمل مدحهم على ما هو الحق
عندنا ، وهو انه مثل علية وجواهر مورية . كما هو رأى « الافلاطون » ولا يبعد

ان يكون القول بعرضيتها من تصرفات المتأخرين ، حيث ان كلمات قدماء الفلاسفة القائلين بالصور كانت كميها فوس وغيره خالية عن ذكر العرضية ، كما يظهر لمن تتبع مأثورات اقوالهم .

اذ اقرر هذا فاعلم : ان الذي نعتقد في ابطال هذا الرأي امور .

الاول . ان لوازم الاشياء على ثلاثة اقسام : لازم ذهني كالنوعية لمفهوم الانسان والذاتية لمعنى الحيوان ، و لازم خارجي كالحرارة للنار والحرارة للعنكبوت ، و لازم للمية . ثم يجب ان يعلم : ان لازم المية كما انه تابع لها في اصل المية كذلك تابع لها في نحوي الوجود الذهني للذهني والخارجي للحارجي فاذن امتنع ان يكون لاحدهما وجود خارجي وللآخر وجود ذهني وبالعكس (١) .

اذ اتمهد هذا فقول : ان لوازم الاول (تعالى) ان كانت من قبيل اللازم الخارجي (٢) فلا بد ان يكون كملزومها موجودة خارجية ، وكذا لو فرض انها من لوازم المية فان مية الاول عين ايبته ، سواء قلنا : أن لامية له اصلا او قلنا : ان مية عين ايبته ووجوده ، على اختلاف الاصطلاحين فاذن هذه اللوازم يجب ان يكون بوجوداتها العينية لازمة له (٣) ، فجواهرها لا محالة يجب ان لا يكون اعراسا ولا جواهر

(١) لا يخفى انه لا موقع لقوله «وبالعكس» سم لو قال ، «امتنع ان يكون له لزوم وجود خارجي ولللازم وجود ذهني» لكان في موقعه .. منقده .

(٢) الاولى ان يوجه الاعتراض على كون الصور المرتسمة مطلوبات للواجب وكون العلم الحسولي داخلا تحت الكيف النسبي اذ مع تسليم الجهتين المدكورتين يكون للصور المرتسمة محو من الثبوت الخارجى هو محسبه من الاعراض الخارجية كما امر الكيفيات النسبية ، والملازمة بين الواجب (تعالى) وبين الصور المرتسمة من جهة ما هياتها الموجودة (وهي الكيف الموجود بوجود الواجب) لان جهة أنها «ما هي» ذهنية كذا وكذا من جهة أنها ذهنية ط مثله .

(٣) اذ لا وجود ذهني للاول (تعالى) لانه وجود خارجي صرف لا يدخل في ذهن من الادعاء والا ، لا تغلب مع انه لا يتوقف لزومها على وجوده في الذهن ، فبقي ان يكون لوازمها

ذهنية بل جواهر خارجية . فاذن بطل القول بارتسام الصور الذهنية في ذات الاول (تعالى) بقى الكلام في تحقيق الامر ههنا : بأن الذوات القائمة بأنفسها كيف امكن ان يكون من اللوازم للشئ الذى لا يتصور اتصالها عن منع قيام البرهان على ذلك

الثانى : أن قولهم والعلم التام بالعلة يوجب العلم التام بمطلوبها ، وقولهم وان العلم بهذا السبب لا يحصل الا من جهة العلم بسببه ، ليس المراد من العلم التام بالعلة العلم بمعية العلة (١) الا فيما يكون مجرد المية سبباً للمعلوم ، كما فى لوازم الميسان

١ الاول من احد القبيلين الاولين فتكون اموراً خارجية لذهنية اقول : ما ذكره (فقه) منقوض بالصور الذهنية التى لنفوسنا فان كانت من عوارض الناحية لها لزم ان تكون عارضة لها ههنا من حيث هى مع قطع النظر عن الوجودين وهو ظاهر البطلان وان كانت من العوارض الذهنية لها لم تقف عروضا للنفوس على حصول النفوس الى الاذهان حتى تعرضها فبقى ان تكون عوارض خارجية هذا خلف .

و الحل ان الكل امور خارجية في ذاتها كيف : وهى صفات الوجود المبني : و صفة الوجود المبني عينية وكونها ذهنية بالتبني الى الموجودات المبنية الاخرى وهى ذوات الصور . فسميتهم الصور المرسمة في ذاته (تعالى) بالذهنية لانها علمية جملها الموجودات المبنية اما لاستقلالها واما لكونها موجودة للمادة ، ولعينية بعضها من بعض ، تصلح للعلمية عندهم و اما تربب الاثار التى هى مناط الخارجية فهى أولى به لكونها اسباب الموجودات المبنية من فقه .

(١) محصله أن مرادهم من القاعدة استنباح العلم الحضورى بالملة علما حضورياً بالمعلوم من غير نظر الى العلم الحضورى فبالقاعدة يهتدى الى ما ذهبت اليه من الكلف الحضورى التفصيلى في عين العلم الاجمالى لاما ذهبوا اليه من العلم الحضورى من طريق الصور المرسمة .

وفيها ان المترسض للقاعدة والمشاوئة فى كتاب البرهان من المنطق ، وهم لا يرون العلم الحضورى في غير صورة علم الشئ بنفسه . على أن من المعلوم أن البرهان المتابع لمرى في المعلوم الحصول دون العلم الحضورى ، و لولاكون القاعدة جارية في العلم الحضورى

بمعنى الكليات الطبيعية ، ولا المراد منه العلم بوجه من وجوهها وهو ظاهر ، ولا العلم بمفهوم كونها علة ، ولا العلم بإضافة العلية ، لأنه على هذين الوجهين يكون العلمان (أي العلم بالعلة والعلم بالمعلول) حاصلين معاً ، لا تقدم لأحدهما على الآخر و عمدة الفرص من هذه القاعدة إثبات علم البارئ (تعالى) بما سواه من جهة علمه بذاته فاذن المراد من العلم المذكور انما هو العلم بالخصوصية التي يكون العلة بها علة ، وليس هي الا بحواً خاصاً من الوجود . وقد بين فيما سلف من الكلام أن الحاعلية والمحمولية انما هي بين الوجودات لا المهيئات . ويتبين أيضاً أن العلم بانحاء الوجودات لا يمكن أن يحصل الا بحضورها وشهودها باعيانها لا بصورها واشباهها وذلك غير ممكن الا من جهة الاتحاد او من جهة العلية (١) والاحاطة الوجودية .

فلذا تقرر هذه المقدمات فنقول : لما كان ذاته تعالى من جهة وجوده الذي هو عين ذاته علة لما بعده على الترتيب وان مجموعلاته المادرة عنه انما هي انحاء الوجودات العينية ، فالعلم الواحشي بذاته الذي هو نفس ذاته يقتضي العلم الواحشي بتلك الوجودات الذي لا بد ان يكون عين تلك الوجودات (٢) فمجموعلاته بعينها معلوماته

— لم يكن لتقسيم البرهان الى قسمي العلم والاي قائمة البتة و بالجملة ه الطبع و سائر المشائين ، لا يسلّمون كون علم العلة بمطلوها و بالعكس حضورها ولا جريان القاعدة فيه ط م مدخله

(١) أي . العلم بحضوره منصرفي موردتين : احدهما هي الاتحاد كما في علم النفس بذاته ، وثانيهما في العلية كما في علم النفس بمشائها الخيالية مثلاً ، ومعلوم أن ما يحس به من قبيل الثاني من قدم .

(٢) ولا يمكن ان يقال : أن المجمول مالمات وان كان هو الوجود لكن العلم به علة لا يقتضي الا العلم به مطلقاً ولو به هو الموردي ، اذ حيثئذ يصدق ان العلم بالعلة استلزم العلم بالمعلول ، والقاعدة لا تدل على أن هذا ولا تقتضي الكيفية لا نقول : الوجود ليس له جوهر واحد من التحقق ولا ماهية له ، فلا صورة له اما الصورة للماهية الموحدة . فالعلم به هو من الوجود لا يمكن الا بالمصوري ، فصره (قدم) ان هذه القاعدة التي تمسك الكل بهي ابيات —

فهي بعينها علومه التفصيلية لامحالة ، فهي تابعة للعلم الكمالى والعقل البسيط بالمعنى الذى علمته في باب العقل والمعتقولي وفي علم النفس وانما سمينا هذه الوجودات علمآله باعتبار انها من لوازم علمه بذاته وان اسطرح احد بان يسمى تلك الاشياء الصادرة عنه تعالى علومآله باعتبار وجوداتها (١) ومجموعات له باعتبار ميقاتها المتغيرة للوجود لكان حسناً للمحافظة على الفرق بين ماهو علم البارى وما هو فعل له فان العلة الفاعلية عرفوها في مباحث العلل بما يؤثر في غيره بما هو غيره والميات الممكنة كلها مبينة لحقيقة الواحد (تعالى) واما الوجودات فقد علمت من طريقنا انها من لمعات ذاته وشوارق شمسه.

اصل علمه (تعالى) بماسماه كمتبدل عليه تدل ايما على كينفته من كون علمه بماسواه محصورها وعدم كونه حصولها كما ربه القائلون بالصود المرئىة .

ان قلت : قد مر قبيل ذلك ان صاحب الاشراق والمحقق والطوسي وغيرهما ممن جعلوا الوجودات علمه (تعالى) كاجم دخلوا من القاعدة المشهورة بان وجود المدرك بالذات على نفسه ومدركيته وجوده للمدرك على واحد وان الوجود المادى مثار النبية ومداد العلم على المحصور والظهور ، فما باله (قدس) قد فعل من ذلك وكرم على مامر ؟

قلت : كان مقصوده (قدس) هناك اعتناء من قبل المعالين بالصود بان قولهم بالصود نعلم ان قاعدتهم المشهورة ، وان القائلين بالعلم المحصورى دخلوا من بناء قولهم على قاعدتهم سواء لم يحلم القاعدة عند القائلين بالمحضورى او سلمت ، ولكن يقولون ان وجود الامور الخارجية للمادة وشبهها لا يتألف وجودها للمدرك هيئتها لكونه (تعالى) محيطا بالمواد وغيرها ، وان ذوات الاوضاع والجهات ليست مثارات للنبية بالنسبة اليه (تعالى) ، بل كلها كالانطلاقة في عين كونها غير متمكة من ذاتها وذاتياتها ولوازمها ، ومقصوده (قدس) هيئتها القدرح في القول بالصود بنفس القاعدة الاخرى المثبتة لاسل العلم بالغير ، وانها تنفى هذا القول وتثبت منجى الاشراق ، فالمنصود بالذات هنا القدرح والضغ لا الاستدلال به .

(١) بل باعتبار وحدتها ايضا ، وسبق اعتبار كونها علما على اعتبار كونها معلوما وان

كان في المحصورى ، العلم عين العلوم - مقده .

الثالث (١) : قد تقرر عند الحكماء كلهم من غير خلاف بين الفريقين وثبت أيضاً بالبرهان ما يسمى بقاعدة «امكان الاشرف» وهو ان كلما هو اقدم صدوراً من المبدء الاول فهو اشرف ذاتاً وأقوى وجوداً ، وعلى مسلك اثبات الصور المرتسمة في ذاته (تعالى) يلزم عدم تلك القاعدة الحقة ادلاً شبهة في أن الاعراض ايّاً ما كانت ، هي اخص وادون منزلة من الجوهر ، ايّ جوهر كان ، والقائلون باثبات هذه الصور جعلوها وسائط في الاتحاد مع تصريحهم بانها اعراض قائمة بذاته (تعالى) فما اشد سخافة اعتقاد من اعتقد كون الموجودات الواقعة في العالم الربوبي والمصنوع الالهي خسيصة ضئيفة الوجود ، والتي يطابقها ويوازئها من العالم الامكاني - حذف النعل بالنعل والقذ بالقذ - تكون اشرف وجوداً وأعلى مرتبة ؟ ! وهذا مما يحكم به الوجدان قبل اقامة البرهان .

ذكر وتنبه (٢) : واما الذي اعاده المحقق الطوسي (ره) في «شرح الاشارات» بعدما اورد البحوث والنشيعات على الشيخ ، وذكر ان النقل لا يلزم أن يكون بصورة زائدة على ذات المعلوم ، من انه لما كان وجوده علة لوجود ما سواه ، وعلمه بذاته

(١) وهناك وجه رابع هو ان مقتضى ما تقدم تحقيقه في كيفية ظهور الماهيات والمفاهيم المنعنية أن المعلوم الحصولية لا يحقق لها في غير النفوس المدركة للكلية والجزئيات وهي المعلوم التي تنتهي بوجه الى العس ، واما الموجودات المجردة من المادة ذاتاً وفلا فلا يحقق في علمها لماهية ولا في مفهوم آخر ذهني - ط مدظله .

(٢) لما اعاد الى الاستدلال على طريقة الاشراق في ضمن التدرج كقاعدة «مجمولية الوجود» وانه لا يدرك الا بالصوره اراد ان يذكر ان دليل المحقق والطوسي (قده) لاثبات تلك الطريقة اقناعي وليس كذلك ، فان خلاصة دليل المحقق (قده) انه اذا اتحد الملتان فلا بد ان يتحد المملولان ، والا لزم صدور الكثير من الواحد اعني صدور الصور من علمه بذاته الذي هو ذاته ، وصدور الموجودات التي هي ذوات الصور من ذاته ايضاً ، وكأنه (قده) دعم ان استدلاله من حيث المناسبة والموافقة بين الملة والمملول في الوحدة والكثرة ، وانه كما في الملتين اتحاد قاسب ذلك ان يكون بين المملولين ايضاً اتحاد - من قده .

علة لعلمه بما سواه وقد حكمت بأن ذاته وعلمه بذاته - وهما العلتان - واحد بلا خلاف واختلاف ، فاحكم بان الصادر منه وعلمه بذلك الصادر - وهما المعلولان - واحد بلا اختلاف. ففيه ان هذا الكلام لا يخلو عن اقتناع ، اذ لا حد ان يمنع حقيقة هذا الحكم ، اذ بهما يكون في المعلول - لكونه اتقص وجوداً من علته - شائبة كثرة لا يكون مثلها في العلة الا ترى ان العقل يصدر عنه الفلك من جهة مهيته ، ويصدر عنه عقل آخر من جهة وجوب وجوده ، والعلتان ههناشي ، واحده في الخارج ، والمعلولان متعددان تعدداً خارجياً ، وايضاً الواجب (تعالى) واحد بسيط من كل وجه ، والعقل الصادر منه اولا في جهتان بحسب الاعتبار ، وبالجمله فليس من شرط العلة والمعلول الموافقة في الوحدة والكثرة نعم المستحيل ان يكون المعلول اقوى توحداً من علته الموجودة :

ثم لا يخفى على من تتبع كتب الشيخ الالهي شهاب الدين المهروردي ، ان جميع ما ذكره الشارح المحقق لمقاصد الاشارات في هذا المطلب موافق لما ذكره فيها ، فكانه مأخوذاً منها مع تلخيص وتهذيب . الا ان الشيخ المذكور اجري القاعدة في الاجسام والجسمانيات من ان حضور ذواتها كافية في ان يعلم بالاضافة الاشرافية من دون الافتقار الى الصور الزائدة . وهذا المحقق لم يكتب بذلك ، بل جعل مناط علمه (تعالى) بها اقسام صورها في المبادئ العقلية او النفسية . ولكل من الرايين وجه . وسينكشف لك حق المقال في ادراك الحق الاول له في الجزئيات المادية على وجه لم ينسر لاحد ما ثبت في غير هذا الكتاب .

حكمة مشرقية لعنك لو تأملت فيما تلوناه حق التأمل وامنت النظر في ماحقة قناء وقرنا من كيفية وجود الصور الالهية وانها ليست موجودات ذهنية ولا اعراساً خارجية ، بل هي وجودات بسيطة متفاوتة لا يضربها الامكان وفي كيفية لزومها لزوماً لاعلى وجه المروض ولا على وجه الصدور (١) بل ، على ضرب آخر غيرهما ، علمت . لو كنت تقى .

(١) مع ان «الشيخ» صرح كثيراً بانها عنه فانه مبدئها ، فلزومها ضرب آخر ، وهو انها لو ادم غير متأخرة في الوجود من وجود الملزوم فانها موجودة بوجود باقية ببقائه على ما تقدم من قبله .

الذهن نقي الجوهر لطيف السر - ان تلك الصور الالهية ليست من جملة العالم ومما سوى الله وليس وجودها وجوداً مباحثاً لوجود الحق (سبحانه) ، ولا هي موجودات بنفسها لنفسها ، بل اما هي من مراتب الالهية ومقامات الربوبية ، وهي موجودة بوجود واحد ، باقية بقاء واحد . والعالم اما هو مساو له وليس الا الاجسام بصورها وطبائعها واعراضها وموادها ، والكل مما ثبت حدوثها وتحددتها بالبرهان ، كما مر في مباحث الجواهر الجسمانية فلا قديم في العالم اما القديم هو الله (سبحانه) وقضاؤه وعلمه وامره وكلمته التامة . فافهم واغتنم واشكر ربك فيما عداك من التوحيد

تصالح اتفاقى لعل كلامنا لا يفسد على السامع والافلاطونيين لو نظر واحد حق النظر ، وامضوا حق الامعان في مذهب الآخرين لوجدوه راجعاً الى مذهبهم كما حققناه ، واما قبل الامعان فكل من المذنبين في علم الله مما يظهر فيه خلل وقصور ليس في الاخر اما الخلل في مذهب اتباع **ارسطو** فهو كون تلك الصور الالهية اعراضاً ضعيفة الوجود ، وكون متعلقاتها الناسئة لها في الوجود اقوى تحصل الاواشد وجوداً وتجوهرها منها ، وقد علمت فسادها فاذا تم هذا التصور وسد هذا الخلل بجملتها موجودات عينية لادمية تسير كالصور الافلاطونية في هذا المعنى ، واما الحلل في مذهب **الافلاطونيين** فهو كون علمه اشياء خارجية عن ذاته ، وكلما هو من الموجودات الخارجية فوجوده منه اما يصدر عنه بعلم سابق ، فان كانت مما عقلت اولاً فوحدت فيعود الكلام الى كيفية معقوليتها السابقة ، فهي اما بوجودات وصور متصلة خارجية ، او بوجودات وصور الهية متصلة هي لوازم الاول غير الصادرة بل الموجودة بوجوده (تعالى) فهي الشق الاول يلزم التسلسل في الصور الخارجية ، وهو محال وعلى الشق الثاني يلزم الاكتفاء في علم الواحد (تعالى) بتلك اللوازم المتصلة فما الحاجة الى اثبات غيرها ؟ ثم لا يخفى ان علمه لا بد ان يكون امراً الهياً غير مشوب بصفة الامكان والعدم السابق اصلاً فعلمه وكلامه وامره وقضاؤه وقلمه الاعلى ينبغي ان يكون غير داخل في اجزاء العالم فاذا رجع الامر وعاد الفكر في الصور الافلاطونية الى انها يجب ان

لا تكون اموراً خارجة عن صقع الربوبية (١) كما طنه الاتباع والمقلدون فهذا المذهب كما هو المشهور اذا ازيل عنه هذا الخلط والقصور يعود الى ما قررنا . فالظن باولئك الكبراء المتقدمين ان رأى « افلاطون » و « ارسطاطاليس » في باب العلم شيء واحد والخلل في كل منهما نشأ من تحريفات الناقلين والمفسرين او من سوء فهم الناطرين في كلامهما . او قصور الفكر عن البلوغ الى درك ما ادركاه وتمثل ما تعقلناه . لان المطلب بعيد السمك ، عظيم الرقعة ، شديد اللطافة ، تكل الاذهان عن فهمه و تدعش القلوب عن سماعه وتخفى العيون عن ضوئه .

ثم اعلم ان « ابانصر الفارابي » قد حاول الجمع بين هذين المذهبين في كتابه المسمى « باتفاق رأى الحكيمين » فجمعهما بما ليس بعيد عن الصواب ، بل هو قريب مما قررناه فقال ماملاً خصه انه لما كان الباري (جل ثناؤه) بانيته وذاته مبايناً للجميع ما سواه ، وذلك بمعنى اشرف وأفضل وأعلى بحيث لا يناسبه في ابته ولا يشكاه ولا يشبهه شيء حقيقة ولا مجازاً ، ثم مع ذلك لم يكن بد من وصفه واطلاق لفظه فيه من هذه الالفاظ المتواطئة عليه ، فان من الواجب الضروري ان يعلم : ان معنى كل لفظة نقولها في شيء من اوصافه بذاته بعيد عن المعنى الذي تتصور من تلك اللفظة وذلك كما قلنا ، بمعنى اشرف واعلى حتى اذا قلنا انه موجود علمنا مع ذلك ان وجوده ليس كوجود سائر ما هو موجود هو ادا قلنا انه حي علمنا انه حي بمعنى أشرف مما نعلمه من الحي الذي هو دونه ، وكذلك الامر في سائرهما ، ومهما استحكمت هذا المعنى و تمكن في

(١) حتى يكون علمه اشياء خارجة من ذاته وحتى لا يحتاج الى علم سابق اذ لا صدور لها ، فمن المصور هو الملك في عدم وجوب مسبوقية الصور المرتسمة ايضاً بالعلم التفصيلي ، ولا يجدى فيه تسليم المصور وكون الملك انصاعين العلم والمعلوم بالذات كما مر نقلاً عن التعليقات ، اذ كلما كان صادراً عن القائل المعتاد لا بد ان يكون مسبوقاً بالعلم التفصيلي به حتى يعتاد المعتاد من الموحب ، ولا يكون اليجاد على سبيل الجزاف كما ياتي في كلام المعلم الثاني ، من قريب ، ويرد علينا بزعمهم على طريقة الاشراف من كون وجودات الاشياء علماً له (تعالى) من قده .

دمن المتعلم للفلسفة التي يعد الطبيعيات ، سهل عليه تصور ما يقوله «افلاطون» و
«أرسطاطاليس» ومن سلك سبيلهما . فلنرجع الآن الى حيث فارقاه .

فمقول : لما كان الباري - تعالى وتقدس - حياً مريداً لهذا العالم بجميع ما
فيه ، هو احب أن يكون عنده صور ما يريد ايجاد في ذاته ، جل الاله عن الاشباح وايضا
فان داته لما كانت باقية ولايجوز عليه التبدل والتغير ، فما هو من حيره ايضاً كذلك
باق غير دائر ولا متغير ولولم يكن للموجودات صوراً تارفي ذات الموجد الحي المريد
فما الذي كان يوجده و على اى مثال ينحو ما يفعله او يبدعه ؟ اما علمت : ان من
تفى هذا المسمى عن الفاعل الحي المريد لرمه القول بأن ما يوجده انما يوجده جزافاً
وعلى غير قصد ، ولا ينحو نحو غرض مقصود بإرادته و هذا من اشنع الشناعات فعلى
هذا المسمى ينبغي ان يعرف ويتصور أقاويل اولئك الحكماء (١) فيما اثبتوه من
الصور الالهية لا على انها اشباح قائمة في اماكن خارجة عن هذا العالم (٢) فانه

(١) لما كان منصف والمعلم العلم السورى فيثبت اثبات في ذات الموجد أرجح أقاويل
اولئك الحكماء الاله لا طويبينه في اثبات المثل الى منصفه ، و استفهام المنصف (قدم) في
ذلك انه اذا رجعت المثل الى الصور المتصلة دل على ان تلك المثل غير حارجه من داته
وان الصور اذا كانت (مثلاً) نورية لم تكن امراً ولولم تكن لوازم موجودة بوجوده (تعالى)
بل كانت صادرة لرم الابداع الجزافي كما قال في ايجاد الموجودات الخارجة لولم تنبثق
بالملم ، وذلك لانها لو صدرت عن علم لرم التسلسل و الا ، لزم الجراف قلابان تكونان رلية
بأدليته موجودة بوجوده - مرقده .

(٢) لا يعني انها لولم تكن مورياً متصلة بذاته (تعالى) كانت لوازم ميانة قائمة بذواتها
لانها اشباح ، ولا انها في اماكن ، ولا حارجه من هذا العالم ، بل انها يواظن هذا العالم
لا في مرصه ولا يلزم ايضاً عوالم غير متناهية ، فاعلم ان احد تأويلات المثل هو الاله . ادبر
التمهيات القائمة بذواتها اى : المثل المتصلة التي من اراء كل حزني جرنى من كل نوع
كما مر في السفر الاول ، فمضود والمعلم ان التأويل الصحيح للصور الالهية هو انها الصور
الالهية المتصلة لانها مقادير ومقتدات ، والحال انها تكون امورا حارجه من هذا العالم ،

مضى تصورت على هذا السبيل يلزم القول بوجود عوالم غير متناهية كلها على مثال هذا العالم وقديين والحكيم أرسطاطاليس ، ما يلزم القائلين بوجود العوالم الكثيرة في كتبه في الطبيعيات ، وشرح المفسرون أقاويله بنهاية الإيضاح . وينبغي أن يتدبر هذا الطريق الذي ذكرنا مراراً كثيرة في الأقاويل الإلهية ، فإنه عظيم النفع وعليه الممول في جميع ذلك ، وفي أعماله ضرر شديد (انتهى كلامه) ولا يخفى أنه مؤيد لما بيناه وقررناه من التأييد ، ولنرجع إلى بيان سائر الطرق في علمه .

— وإنما كانت في أماكن إذا المادة والمورد عندهم متلازمان فتكون أجساماً والجسم لا بد له من مكان فلهزم عوالم جسمانية كل منها في عرض الآخر . وقد أبطله أرسطاطاليس ، يلزم العلم لأن تماسي الكرتين بالنسطة ، وبغير ذلك كما أخأله وقد مرأينا ، وإنما كانت لهم متناهية لأن كل عالم جسماني مسبوق بالملم والمفروض أن الملم اشباح ومقادير قائمة بنواتها فلهزم عوالم غير متناهية . ويمكن أن يكون معنى كلامه أنه لو لم تكن الصور الإلهية عقولاً وصوراً علمية داخلية في صقع الربوبية وبواطن هذا العالم وفي طوله بل كانت عقولاً قائمة في أماكن خارجة من هذا العالم اعني عرضه بأن لا تكون أنواع هذا العالم اظلالها ومربوباتها فإنه متى تصورت على هذا السبيل يلزم القول بوجود عوالم غير متناهية ، فإن القول لامحالة فحالة تقتضي اظلالاً من الأنواع الطبيعية كما أن جميع ما في عالمنا الأدنى اظلال لما في العالم الأعلى واما كانت عوالم غير متناهية لأن الصور العلمية إذا كانت كذلك كانت عالماً عينها إمكانها فاحتاجت إلى صور علمية أخرى سابقة ، والكلام فيها أيضاً كاللزام في الأولى فكل الصور عالم واحد مسبوق بصور أخرى هي أيضاً عالم آخر علم جراً ، وهذا هو المراد من العوالم غير المتناهية كما في المعنى الأول وليس المراد أن كل صورة من الصور الإلهية تكون عالماً والصور غير متناهية فالعوالم غير متناهية وإن كانت أفراد كل نوع له صورة في علمه (تعالى) غير متناهية وهذا ظاهر . فليحنا كونها اشباحاً أيضاً ولو كونها صوراً علمية حاكية عن المعلومات التي سمعتها وكونها في أماكن خارجة من هذا العالم كناية من كونها في عرضه بالفرض فالمعنى الأول أظهر — رتقم —

الفصل (٩)

في حال مذهب القائلين بان علمه (تعالى) بما سواه عيم واحد

اجمالى ، يعلم به الاشياء كلها قبل ايجادها على وجه الاجمال

وهذا مذهب اكثر المتأخرين وقد يسو ادلك بان الواحد (تعالى) لما كان عالمًا بذاته - وداته مبدء لصدور جميع الاشياء - فيجب ان يكون عالمًا بجميعها ، علما متعقبا في مرتبة داته ، مقدما على صدور الاشياء لافى مرتبة صدورها والالم يكن عالمًا بالاشياء باعتبار داته ، بل باعتبار ذوات الاشياء فلا يكون له علم بغيره هو صفة كماله اى حقه - وهو محال ، فرغموا ان علمه بمجمولاته عبارة عن كونه مبدء محمولاته فلم تميزه في الخارج ، ومبدء تميز الشيء يكون علمًا به ، اذ العلم ليس الابداء التميز . فادن ذاته علم بما سواه .

ويرد عليه انه مبنى على انعكاس الموحية الكلية كدها (١ - ٢) وربما قدوا علمه بالاشياء منطوق في علمه بذاته فاذا كان علمه بذاته داته وداته علة لوجود ما عداه وعلمه بما عداه منطوق في داته ، فكان علمه بما عداه علة لما عداه فيكون علمه علمًا فعليًا . لكن اذ ادخل عنهم ما معنى هذا الاطواء لم يقدروا على بيانه

(١) لان حاصل دليلهم ان داته (تعالى) مبدء تميز الشيء وكل مبدء تميز الشيء علم به داته علم به فصدق الكبرى متوقف على الامكان المذكور فانه عكس لقولنا : العلم بالاشياء مبدء التميز - من نفسه .

(٢) فان القياس الذى استعملوه ان داته مبدء لتمييز الاشياء ومبدء تميز الاشياء علم بذاته علم بالاشياء ، وبيان الكبرى . أنه عكس قولنا : العلم مبدء تميز الاشياء ، لكن الذى نقل من بيانهم اولا بقوله : وقد بينوا ذلك بان الواجب لما كان عالمًا بذاته وداته مبدء صدور جميع الاشياء فيجب ان يكون عالمًا بجميعها الى آخره ، طريق آخر من البيان يغير هذا البيان صغرى وكبرى ، ولم يتمك فيه بعكس وغير ذلك ، مع ان ظاهر عبارة المصنف (قدم) ان البيان الثانى هو الاول بتغيير ما للتصير على منطله .

وأعلم أن كون ذاته عقلاً بسيطاً هو كل الأشياء أمر حق لطيف غامض ، لكن لغموضه لم يتيسر لأحد من فلاسفة الإسلام وغيرهم - حتى « الشيخ الرئيس » - تحصيله وإتقانه على ما هو عليه إذ تحصيل مثله لا يمكن إلا بقوة المكاشفة مع قوة البحث الشديد ، والباحث إذا لم يكن له ذوق تام وكشف صحيح ، لم يمكنه الوصول إلى ملاحظة أحوال الحقائق الوجودية ، وأكثر هؤلاء القوم مدار بحثهم وتفتيشهم على أحكام المفاهيم الكلية ، وهي موضوعات علومهم (١) دون الآيات الوجودية ، ولهذا إذا وصلت نوبة بحثهم إلى مثل هذا المقام ظهر منهم القصور والتلجلج والتعجم في الكلام فيرد عليهم الاعتراض فيما ذكرناه من أنه كيف يكون شيء واحد بسيط غاية الوحدة والبساطة (٢) صورة علمية لأشياء مختلفة كثيرة فقد انتم قاعدتكم أن

(١) فيدور كلامهم حول الماهيات والمفاهيم العامة الإشرافية والبحث عنها ، ولا يرتاب أحد في امتناع إعطائهم مفهوم على مفهوم آخر ، فإنا بالمفاهيم مثار الابهت والاحتلال ، فكيف يمكن أن يكون العلم بمفهوم أو ماهية (أي ، حضوره عند العالم) مطبقاً على العلم بجميع المفاهيم أو الماهيات ؟ ومن الابهت أنه لا يقع مفهوم على آخر في مقام مفهومية ، بخلاف ما إذا كان مدار البحث على الوجود بحيث تشع نفس الأنبة الخارجية وهو مآله فنذلك إعطائهم العلم الإجمالي على التفصيلي بمكان من الامكان - أو .

(٢) لو علموا أن هذه الوحدة وحدة حقيقة ، لا عددية تقابلها ، أو علموا أن كل شيء له وجه إلى الله ، وجه إلى النفس وإن اردواج وجه إلى وجه النفس وتركيبهما ليس كما فيما ليس شيء وشيء ، بل كما فيما بين شيء وفيه ، خصوصاً فيه فإن في شيء كما في القاموس :

تو آفتاب منبری و منبری ماه

(آفتاب بود ماه را وجود و ماه را

فإذا طلعت شمس الحقيقة أصبحت السجادات وعضد الوجوه للحي القيوم .

وقد تقرر في قاعدة الوجود والماهية واتحادهما أن الوجود ليس إلا كون الماهية وتحققها بمعنى أن لا تحقق لها إلا بالوجود ، فالسواد (مثلاً) يلحظ أنسواد بالحمل الأولي وإن كان وجوداً بالحمل الثاني فإن التخلية هي التخلية ماهية السواد ، وأما تحقق السواد

العلم بالشئ يجب ان يكون صورة مساوية له متحدة المية مع المعلوم والواجب (تعالى) لامية له فضلا عن ميات كثيرة .

وايضاً كيف يتميز الاشياء بمجرد هذا العلم؟ (١) وانها لم توجد تلك الميات بعد اسلاو هل هذا الاكتمايز الممدومات الصرفة (٢) .

ورد بما يجاب عن الاول بأنه كما ان بالصورة العلمية المخصوصة بشئ يتميز ذلك الشئ (٣)، كذلك بالمقتضى لمخصوصية شئ يتميز ذلك الشئ ، لان المقتضى باقتضائه يميز ذات المقتضى وصفاته ، بحيث لا يشاركه غيره ، وكما ان الصورة التي بها يتميز الشئ اذا حصلت عند المدرك كانت علماً به ، كذلك المقتضى الذي به يتميز الشئ اذا حصل عند المدرك كان علماً به . ولما كان المقتضى لجميع العالم على ما هو عليه في الواقع امر لو احدثا يتميز باقتضائه كل ذرة من ذرات الوجود عما عداها فلا استبعاد في ان يكون ذلك الامر الواحد اذا حصل عند المدرك كل علماً له بكل واحد منها فحيث يكون جميع الاشياء معلومة بهذا الامر ويكون جميعها في هذا المشهد الذي هو بمنزلة الوجود الذهني امراً واحداً .

مسؤول ليس الا كونه ، لا امراً ينضم اليه امريهم لا تحصل له . فهو فرد الوجود و التحقق وقد علمت ان التحقق احق بالتحقيق مما لا يتحقق الا به ، وحكم التميز بصورة صفات لا يتوحد مرة وان هي الاسماء سميتوها اتم وأبكم ما أنزل الله بهامن سلطان لما اعترضوا بمثال ذلك وما فطروا الا بالحق .

(١) لما ذكر المانع من طرف العالم بل العالم (من الوحدة والبساطة) ونفى الماهية ذكر المانع من ناحية المعلوم (من عدم الاذلي) .

(٢) كما علم الممتزلة ماد .

(٣) الانسب الثاني في الاول والاول في الثاني كما لا يخفى . ثم لا يخفى ان جوابهم هذا استنتاج من الشكل الثاني من وجهتين بان المقتضى يتميز به الشئ ، والصورة العلمية يتميز به الشئ ، ثم كيف لا يتميز بالمقتضى شئ ، والحال ان القابل واستعداداته الخاص يتميز المستعد له مع ان نسبة الشيء الى القابل بالامكان والى الفاعل بالوجود .

ويرد عليه ما أورده بعض المتأخرين بأنه لما كانت الملقباتة للمعلوم مغالطة له في الوجود (١) فلا يكون حضورها حضوره . ومالم يحضر الشيء عند المذكر لا يكون مشعوراً به بمجرد كونه مبدء امتيانه على ان قياس الملقبة على الصورة وإزالة الاستبعاد بذلك مستبعد جداً ، اذ الصورة عين مبدء المعلوم على ما هو التحقيق أو شبح ومثال له على المذهب المرجوح المصادم للتحقيق وليست الملة حقيقة المعلوم ولا مثالا له محاكياً عنه (٢) . فقياسها على الصورة قياس قبحي مع ظهور الفارق .

وعن الثاني بان ذاته علم اجمالي بالاشياء . بمعنى أنه يعلم الاشياء بخصوصياتها لا على وجه التميز (٣) . فان العلم شيء و التميز شيء آخر والاول لا يوجب الثاني وقيل عليه ، انا تعلم بديهية انه لا يمكن ان يعلم معلومات متباعدة الحقائق بخصوصياتها لحقيقة واحدة متباعدة لجمعها . وان فرضنا أنه لم يتميز بعضها عن بعض في نظر العالم .

واعلم : ان المورد من القبحاء في تقرير هذا المطلب (اعني كيفية تعلقه للاشياء ، في مرتبة ذاته) هو ما ذكرناه من انطواء العلم بالكل في علمه بذاته كاتواء العلم بلوادم الانسانية في العلم بالانسانية (٤) وهذا ايضا كلام في غاية الاجمال وان

(١) هذا ممنوع ، بل السخفة مشهورة لهما بين الملة والمعلوم من قده .

(٢) هذا ممكن بالنسبة الى ماهية المعلوم ولما بالنسبة الى وجوده فله كلام ولا سيما في المفارقات ، اذ قد مر من العلم الاول ان ما هو ودم هو في كثير من الاشياء واحد ، و التمييز بحقيقة الحقائق في كلام اهل الفول واقع من قده .

(٣) هذا بظاهره يناقض الجواب الاول لان بناءه كان على حصول التميز بالمقتضى . و بناء هذا على نفي التميز رأسا ، والتوفيق ان المثلث هناك التميز في المعلومات ، و المعنى هنا التميز في العلم . اي : ليس مطلوبا الا العلم الاجمالي بالاشياء الكثيرة وهو يتأني بالصورة الواحدة البسيطة والتميز في العلم لا يجب الا اذا كان ذلك العلم تصليا . وهذا يؤيد الانسية المذكورة من قده .

(٤) ان اريد لوازم الباهية بالانطواء ممنوع وان كانت اللوازم لوازم بينة . اللهم الا ان يراد بها مطلق ما لا ينفك عن الشيء حتى يشمل القاتيات و لكن يكون حينئذ كمثل العدد

كان مما به رائحه التحقيق الذى قررناه وسر جمع الى توضيحه فى مشاف القول
اشاء الله .

وربما اوردوا مثالا تفصيلاً وقسموا حال الانسان فى علمه بثلاثة اقسام :
احدها : أن تكون علومه وصوره العقلية تفصيلية زمانية ، على سبيل الانتقال من
معقول الى معقول على سبيل التدريج ولا يخلو حيث ضمن مشاركة الخيال بل يكون تعقله
مع حكاية حيالية (١) بحيث يتحد الادراكان تحوياً من الاتحاد ، كما اذا ابصرنا
شيئاً وحصل ايضاً منه فى الحس المشترك صورة اتحد الادراكان ولا يتمير لنا ما يحصل
فى آلة البصر وما يحصل فى الحس المشترك الا بوسط ودليل .

وثانيها : ان تكون له ملكة تحصل من ممارسة العلوم والادراكات ، يقدر
ويتمكن بسبب حصول تلك الملكة على استحضار الصور العقلية التى كان اكتسبها من
قبل متى شاء بلا تحشم كسب جديد ، وان كان تلك العلوم والادراكات غائبة عنه
غير حاضرة فى نفسه اذ النفس مادامت نفساً مدبرة لهذا البدن الطبيعى ليس فى وسعها
أن تفعل الاشياء معاً لما اشرنا اليه من مشاركة الخيال ، فليس يحضر عندها جميع
ما كسبتها من المعقولات ، لكن لها ملكة الاستحضار لا يها شئت متى شئت من
غير تعب و كلفة وهذه حالة بسيطة ساذجة ، لها نسبة الى كل صورة يمكن حضورها
لصاحب هذه الملكة نسبة القوة الاستمدادية الى ما لم يحصل بعد ، لانسبة القوة
الايجابية الى المعلول فليس الانسان فى هذه الحالة عالماً بالفعل ولا الصور المكسوبة
لها من قبل حاضرة عنده ، ولكن بالقوة القريبة منه ، اذ له قدرة الاستحضار فيكون عالماً
بالقوة .

والسجود ، وسأنى حاله ، والاولى ان يراد بالانسانية : الانسان العقلى الجبروتى الجامع
لكل الوجودات والكمالات فى افراد الانسان المكنوتى والناسوتى . وبالأوامر : لوازم الوجود
الخارجى لروما غير متأخر فى الوجود . سقده .

(١) كما اذا تمكنت النور العلى و مقام الظهور فلحق فتخيلت معه النور الحسى ، و
تمكنت اجسامه فى كل جسمه ، وتمخيلت معه الامتداد ، وتمكنت بقاءه ، وتمخيلت معه الرمانو
هكذا - س قده .

وثالثها: كونه بحيث يورد عليه مسائل كثيرة دفعة ، فيحصل له علم اجمالي بجواب الكل ، ثم يأخذ بعمده في التفصيل شيئاً فشيئاً حتى يمتلئ منه الاسماع والاوراق ، فهو في هذه الحالة يعلم من نفسه يقيناً أنه يحيط بالجواب جملة ، ولم يفصل في ذهنه ترتيب الجواب ، ثم يخوض في الجواب مستمداً من الامر البسيط الكلي الذي كان يدركه من نفسه فهذا العلم الواحد البسيط فعال للتفاصيل وهو اشرافها .

فقائلوا قياس علم واجب الوجود بالاشياء الصادرة واطواء الكل في علمه على هذا المنهاج والفرق بان هذه الحالة البسيطة الحلاقة للمقولات المفصلة ملكة وصفة زائدة في النفس ، وفي الواجب (تعالى) ذاته بذاته وحين اورد عليهم بعدما بينوا الوجوه الثلاثة أن ذلك (اي: العلم بالشئ على الوجه الثالث) ايضاً علم بالقوة الا انه قوة قريبة من الفعل . اجابوا : بان لصاحبه يقيناً بالفعل بان هذا حاصل ، اي علمه باجوبة هذه المسائل حاصل عنده اذا شاء فصله فهذا اشارة الى شئ معلوم ، ومن المعال ان يتيقن بالفعل حال الشئ ، لا وهو معلوم من حقيقة ما يتيقنه فاذا كانت الاشارة يتناول المعلوم بالفعل و ليس من المعلوم المتيقن بالفعل الا ما كان محزوناً عنده ، فهذه المسائل بهذا النوع البسيط معلوم له تقدير يدان يجعلها معلومة بمحو آخر ، فهذا العلم البسيط هيئة تحصل للنفس لا بذاتها بل من لدن مبدء مخرج اياها من العقل بالقوة الى العقل بالفعل ، بحسبها يلزم النفس التصور الفكري والعلم التفصيلي ، فالاول هو القوة العقلية المشاكلة للمقول الفعالة . واما التفصيل فهو للنفس من حيث هي نفس هذا كلامهم . ويرد عليهم (١) ان ما يستفاد من ظاهر هذا الكلام ليس الا ان المجيب في تلك الحالة عالِم بالفعل بان له قدراً على شئ ، دافع لهذا السؤال اما حقيقة ذلك ، شئ ، فهو غير عالم به فان لذلك الجواب حقيقة ومهمة وله لازم وهو كونه دافعاً لذلك السؤال فالحقيقة مجهولة لللازم معلوم ، فهي حالة بين الفعل المحض الذي هو العلم بالمعلمات (٢)

(١) مناقشة لفضيلة راجعة الى تصور البيان كما يؤمى اليه قوله : وما يستفاد من ظاهر

هذا الكلام ، والا لا المناقشة في العقل الاجمالي الذي قرره لاسبيل اليها لم يظلم .

(٢) هنا مسألة محنة فان الذي هو بالقوة هو العلم التفصيلي بالاجوبة ، الذي هو بشاركة

مفصلة متميزة بعضها عن بعض وبين القوة المحضة التي هي حالة اختزان المعلومات المفصلة وحصول الامر المسمى بالملكة فهي حالة بين الحالتين وكيف ينصود (١) كون شيء واحد لا سيما اذا كان في غاية الوحدة والبساطة كذات الباري عز اسمه - علماً بامور مختلفة الذات متباينة المرات بخصوصياتها! فانه لا يمكن ان يكون تلك الامور معلومة بالذات والا يلزم تمايز المعلومات كما مر. اللهم الا ان تكون معلومة بالعرض فالمعلوم بالذات ذلك الامر الواحد البسيط والمعلوم بالعرض ما يلزمه من المعقولات المنبثقة عنه كالعلم بافراد الاسان من العلم بوصفه العنواني وكالعلم بالتفريع من العلم بالاصل لا كالعلم باجزاء العدد من العلم بالمحدود فان العدد والمحدود متعددان ذاتاً مختلفان اعتباراً كما علمت في مباحث المية فان التفاوت بالاجمال والتفصيل ههنا اما يكون بنحو الادراك لا بامر في المدرك ولان سلم هذا في العلم الاجمالي الذي منلوا به في المبحث المذكور في المثال الاخير فكيف يسلم كون الذات المقدسة الواجبة

التي هي العلم ، فبحث لم يكن السور في الخيال توهم انها ليست في العقل . وحيث لم يكن في العقل بنحو التفصيل ظن انها ليست فيه بنحو الاجمال والعلم البسيط الذي هو الملكة ، وكون الملكة علماً واضح ، وكون ذلك العلم بالعقل اوضح ، اذ لا حاجة ليداني تفهم كسب جديد فالحقيقة العلم بالاجوبة بنحو الكثرة بل نفس الكثرة بالقوة ، لا العلم بها بنحو الوحدة والعدد ، بل يمكن ان يقال . وان لم يناسب هذا جزئاً . ان التميز والتفصيل فيها شد واخرى لانه يتبع الوجود الذي هو عين حثية الظهور والنور فكلاهما كان الوجود اقوى كان التفصيل اتم وان لم يكن تفصيلاً تاماً ، بل بمعنى صحة اشراج المفاهيم المختلفة المناسبة لتلك الملكة ، ولا شك ان تلك الملكة اقوى وجوداً من تلك التفاصيل الخيالية والزمانية كيف هو خلاف التفاصيل وينبوعها ولهذا العلاقية اثبتت بالتعدد عند المودد . بل ان سئلت عن الحق فالتقسيم الثاني من علم الانسان وهو الملكة التي لم يتبها اسباب الاستعداد منها ايضاً بالعقل . فان العلم شيء والاتفات اليه شيء آخر ، وكذا كونه في الخيال شيء وكونه في العقل شيء آخر وكونه بنحو الكثرة شيء وينبوع الوحدة شيء آخر كما مر . وليست التنمي بغير اشراج ولا اعلى مشاعرها الخيال حتى ادالم يكن الشيء المدرك فيه او ادالم يكن ادراكه بمدخليته لم يكن في عقلها البسيط ايضاً - من قد . (١) اعاد لما سبق من السؤلين بادعاء انه لا يمكن دفعهما بهذه الاجوبة فنظن - من قد .

بالنسبة الى معلوماته . وهي مميزات الممكنات . كالمحدود بالقياس الى الحد (١) وفي هذا سر عظيم فانتظروه متفحصاً .

الفصل (١٠)

واما قول من يزعم كون (٢) علمه بحسب مرتبة ذاته (٣) علماً تفصيلاً ببعض الممكنات وهو العقل الاول ، وعلماً اجمالياً بما سوى المعلول الاول من الممكنات ويكون علمه بكل معلول علماً تفصيلاً سابقاً على ايجاده عن علمه بنفس ما هو سابق عليه وهكذا يعلم كل لاحق بالعلم بسابقه الى آخر المعلولات ولا يجب ان يكون علمه التفصيلي بجميع الممكنات في مرتبة واحدة بل في مراتب متفاوتة متلاحقة كل ما سبق علم تفصيلي باللاحقة اجمالاً بما عداها من المتأخرات ففلي هذا علمه بكل معلول

(١) ولا يلزم اتحاد مع الممكنات وتركيبه من الاجزاء ، ولعل السرا الذي اشار اليه انه يمكن ان يكون علمه الذاتي بالوجودات كالمحدود والحد بوجه فان المعلول حد ناقص للعلم لان وجوده حكاية شقيقة من وجود علمه . و اللمة حد تام للمعلول لانها حاكية عنه بنحو اعلى - من نفسه .

(٢) هذا القائل قد ضرب يزعمه عن جعل شيء واحد بسيط علماً تفصيلاً بمعلومات متعاقبة فجعل الواحد علماً تفصيلاً بالواحد لحوادث حكاية الواحد عن الواحد ، وغفل عن انه يلزم عليه ان يكون ذاته مع وحدته وبساطته علماً تفصيلاً بأميرين متعاقبين : احدهما ذاته ، فان ذاته علم تفصيلي بذاته ، والاخر ذات المعلول الاول وعندما اشار (قدم) اليه بقوله : د يرد عليه بشبه ما تقدم - من نفسه .

(٣) المراد به كون علمه باقتضاء من مرتبة الذات دون استقراره فيها حتى يكون عين الذات ، بل هو علم حصولي لازم للذات من جهة العلم بالذات الذي هو سبب للعلم بالمعلول الاول والدليل على ما ذكرنا ما اوردته في بيان هذا المذهب تلوا وفي الجوابين الآتين ، فهاذا هذا القول القول بالصورة المرسومة من وجهين : احدهما تركيب العلم من تفصيل واجمال . والثاني كون العلم بكل مرتبة من مراتب العلم والمعلولات في مرتبة علمها البهجة اجمالاً ، وفي مرتبة علمها الترتيبية تفصيلاً والصورة العلمية عند المشاء علوم تفصيلية محضة من غير اختلاف - ط مدخله .

متقدم على ايجاده فيكون علمه مفلياً فاعترض عليه - بعد ما يرد عليه شبهة تقدم (١) - بوجوه اخرى . احدها انه يجب احتياج الواجب في العلم التصيلي باكثر الاشياء الى حاسوب وثانيها انه يلزم عليه التجدد في علمه والانتقال من معلوم الى معلوم كما هو شأن العلوم التنسائية و ثالثها انه يلزم عليه فقدان العلم باكثر الاشياء في كثير من مراتب نفس الامر وخفاء كثير من المعلومات عليه في اكثر المقامات الوجودية وهذا ممتنع بالضرورة البرهانية .

وربما يجاب عن الاول بان توقف العلم التصيلي - الذي هو امر مبائن لذاته - بشيء على شيء آخر يستند الى ذاته ليس محذوراً كما ان صدور الموجودات عنه بعينه متوقف على بعض آخر ، وذلك البعض على بعض آخر حتى ينتهي سلسلة الافتقار الى ما يفتقر الى ذاته وليس هذا يستلزم افتقاره الى شيء بل هذا في الحقيقة افتقار الكل اليه لا الى غيره .

وعن الثاني بان هذا ليس انتقالاً زمانياً بل ترتباً عقلياً والانتقال من معلوم الى معلوم اذا لم يكن زمانياً بل تقدماً وتأخراً ذاتياً فهو ليس بممتنع عليه كما في طريقة القائلين بارتسام صور الاشياء في ذاته على الترتيب العلي والمعلولي وكما في طريقة بعض المتكلمين (٢) و « اني المرسكات » و قريب من هذا الرأي رأى من زعم من متأخري الحكماء (٣) :

(١) وهو ما اورد على القول بالسور المرتسمة ، وما كان يصح عليه من لزوم كون العلم قبل الابداء غير ذاته على القات - اد .

(٢) ظاهره طريقة اخرى في العلم لكنها لو كانت لاستوفاءها عند تعداد الاقوال ، ولو قال بدل لفظ « القائلين » لفظ « المشائين » ، لا يمكن حمل طريقته على طريقة هؤلاء ، ويمكن ان يراد طريقة المتكلمين في باب زيادة الصفات على ذاته (تعالى) والترتيب السببي والمعيبي فيها كما يقولون : اعتبار العلم (مثلاً) متقدم على اعتبار الارادة - من قده .

(٣) الاول من متقدمي الحكماء فانما رأى « تاليس الماطلي » وهو احد اساطير الحكمة المتقدمين ، و لعل مراده « المحقق الطوسي » (قده) فانه برغم المصنف (قده) يقول جهناً القول - من قده .

بان علمه بذاته عين ذاته ، وعلمه بالاشياء الممكنة عادة عن وجود العقل الاول مع الصور لقائمة به ، هرباً من مفاسد تلزمهم من القول بكون علمه (تعالى) بالاشياء صوراً كثيرة قائمة بذاته (تعالى) ، وهذا وان امكن تصحيحه عند من له قدم راسخ (١) في الحكمة المتعالية ، لكن لا يصح على قواعدهم المشهورة ، لان العقل بما فيه ، حادث ذاتي ، وحقيقة علمه (تعالى) قديمة ، لانها عين ذاته ، فكيف يمكن ان يكون هو هو ؟ ! ولا تصح « الى قول من يقول : « بعض علمه قديم وبعض علمه حادث » فانه بمنزلة قوله من قال : « ان بعض قدرته قديمة وبعضها حادث » او قال « بعض ذاته قديمة وبعضها حادث » ، بل يجب ان يكون حقيقة علمه واحدة ومع وحدتها تكون علماً بكل شيء كما اشرنا اليه في اوائل هذا السفر الربوبي

ويرد عليه ايضاً ان وجود العقل مسوق بعلم الحق به لان ما لا يعلم لا يمكن ايجاده واعطاء الوجود له ، فالعلم به حاصل قبل وجوده ضرورة ، فهو غيره لامحالة ومهيئته مفادرة لحقيقة العلم بالضرورة لان حقيقة العلم كما قررنا تكون واجبة الوجود لذاتها لان حقيقتها حقيقة الوجود ، وان لحقها في بعض المراتب - من جهة اقتران المهيبة لها - امكان عقلي او خارجي ولا شيء من المهيات واجب الوجود لذاته (٢) ، فكيف يكون مهية المعلول الاول علماً لواجب الوجود ؟ !

فظهر و تبين من تضاعف اقوالنا ، ان الحق الاول يعلم الاشياء كلها بما يعلم به ذاته لا بما رآه آخرون ايضاً العقل الاول عندهم جوهر ، و جوهريته انه مهية لها وجود

(١) لان العقل عند الراسخ موجود بوجوده ، اذلى بداريته كما مر ، فممكن كونه

علماً له (تعالى) - من قدم .

(٢) هذا كبرى لتبني على هيئة العكس الثاني حكماً ، « حقيقة العلم وسرفه واجب

الوجود ، ولا شيء من الماهيات بواجب الوجود ، فينتج ما ينكس الى قولنا : « لا شيء من الماهيات بحقيقة العلم » ، ثم منها اليه قولنا : « والعقل ماهية من الماهيات » ، ينتج المطلوب من العكس الاول وان جعلت قوله : « لا شيء من الماهيات واجب الوجود » مخرى لا تحتاج الى انكاس النتيجة - من قدم .

اتراعى وهو عرض زائد على هيئته والعلم - سيما علم الله - ليس كذلك ، لانه كالوجود ليس بجوهر ولا عرض وجوهرية العقل عند هؤلاء الراسخين اماهى اسريان الهوية الواجبية فيها (١) فيصلح عندهم ان يكون علمه (تعالى) بالأشياء ولا يصلح عندهم وايضا القول بان العقل الاول بما فيه عين علمه بالأشياء يبطل العناية الالهية السابقة على وجود الأشياء كلها ، و ليست عبارة عن حضور العقل عنده لان الحضور صفة الحاضر (٢) وهو العقل وعلمه (تعالى) صفة له فهو غيره وايضا الحضور متأخر عن الحاضر (٣) لانه صفة له وهو متأخر عن الواجب لانه معلول له ، و علمه (تعالى) مع جميع كمالاته متقدم بالذات على جميع الموجودات ، فلا يفسر علمه بالحضور .

أشراق تعاليمى وتنبيه تفريمى

والحق ان من اصف من نفسه ، يعلم ان الذى أبدع الأشياء وافادها واقتضاها اقتضاء بالذات واوجدها بذلك الاقتضاء من العدم الى الوجود - سواء كان العدم زمائياً او ذاتياً - يعلم تلك الأشياء بعقائقها ولوازمها قبل ايجادها ، سيما وقد كانت على ترتيب ونظام ، ونظامها اشرف النظامات وترتيبها احسن الترتيب ، والا لما امكن اعطاء الوجود لها ، فالعلم بها لا محالة غيرها ومقدم عليها واهلهم : ان كل من تشبث فى اثبات علمه (تعالى) بالأشياء بشيء من مجموع لانه كمقل اوحش ، او يقول : علمه التفصيلى متأخر عن ذاته ، فذلك لقصور نظره و ضعف عقله ، والراسخ فى الحكمة عندما من

(١) كما قال لا يقول انك جوزت كون العقل علماً له (تعالى) عند الراسخين ، وتسبق ايضاً ارجاع الصور المرتسمات الى المثل الافلاطونية وهى جواهر . اجاب بان جوهرينها باسئلاج المرفاء ، وهى عندهم بمعنى المتبوعة ، كما ان المرتبة بمعنى التابعية ، فهو العالم امرأى و معناه جوهر (مرب كوه) فكان متبوعة الحق بين متبوعة الحق وجوهرية - من قد .

(٢) هو دان كان صفة ذاتية للحاضر لكنه صفة فعلية لعلته ، فان للمملول حقوقاً بملته فى مقام وجوده التفصيلى - طم منطه .

(٣) ممنوع فانه متزع من حضور وجود غير متأخر عنه فهو علم بالفضل فى مقام الفعل لكن الاشكالين مبنيان على ظاهر بيان القوم المبني على اسالة الماهية طم منطه .

اثبت علمه بجميع الاشياء مع كثرتها وتفصيلها في مرتبة ذاته (١) السابقة على جميع اللوازم والخارج ، من غير ان يلزم اختلاف حيثية في ذاته وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء من عباده ، والله ذو الفضل العظيم.

الفصل (١١)

في حال منسوب من كان يرى ان علمه (تعالى) بالاشياء هو بالاضافة الاشراقية اعلم ان «صاحب الاشراق» اثبت علمه على قاعدة الاشراق ، وكان لي اقتداء به فيها فيما سلف من الزمان الى ان جاء الحق واداني ربي برهانه . ومبنى تلك القاعدة على ان علمه بذاته هو كونه نوراً لذاته (٢) وعلمه بالاشياء الصادرة عنه هو كونه ظاهرة له ، لاشراقه عليها بما بذواتها كالجواهر والاعراض الخارجية ، او بمشعلاتها التي هي مواضع الشعور للاشياء ، مستمرة كانت (كما في المدبرات العلوية والفلكية عقولها وانفسها) او غير مستمرة (كما في القوى الحيوانية الطيبة والخبالة والحسية) فعلمه (تعالى) عنده بعض اضافة اشراقية (٣) ، فواجب الوجود مستغن في علمه

(١) وذلك لان بسيط الحقيقة كل الاشياء ، ومعنى كان الوجود اقوى كان النور والظهور اشد ، فالتميز والتفصيل اظهر والاسماء الحسنى وسورها اكثر ، ولكن بسبب المنسوب لا بسبب الوجود ، و الانكشاف للمطلوب بنفس ذات الاله السابقة اتم من انكشافه بذاته فان هذا مع الجماعة ، وسحقى المطلب بانفاءه (تعالى) عن نفسه .

(٢) اي: حيثية العلم هي حيثية الظهور والانعقاد ، وهي تدور على النورية وهي مركزها وحق النورية وحقيقتها عنده (تعالى) ، بل هي مولاه (تعالى) نور الانوار والانوار الظاهر و الاستهدية والعرضية كلها نوريتها به (تعالى) كما يدلك عليه تسميته (تعالى) بنور الانوار ، فمن كان نوراً حقيقياً وهو متناه في شدة النورية الحقيقية يظهر ذاته لذاته لنوريته لذاته ، وكذا يظهر جميع ما عدا ذاته لذاته لاشراقه عليها ، فكيف يخفى عليه شيء مما في القرب والبعاد ؟ ام كيف يحتاج مع هذه النورية الى السور لتظهر له ذوات السور ، وهذا قوى متين ان يريد بالانوار حقيقة الوجود الذي هو عين الاعميان ، وهو الظاهر بالذات المظهر للماهيات عن نفسه .

(٣) اي: اشراقه الذي هو نور السماوات والارض وهو الوجود الحقيقي ، وهذا كما ان-

بالاشياء عن الصور، وله الاشراق والتسلط المطلق (١)، فلا يصحبه شيء عن شيء. وعلمه وبصره واحد (٢) اذ علمه يرجع الى بصره، لأن بصره يرجع الى علمه كما في غير هذه القاعدة ونورينه ايضا نفس قدرته، فان النور قياس لذاته. فعلمه بالاشياء نفس اجتاده لها، كما ان وجود الاشياء عنه نفس حضورها لديه. فله اضافة الفعالية الى جميع الاشياء، بها يصحح جميع الاضافات اللائقة به (كالعالية والمريدية وغيرهما)، اذ كلها واحدة على التحقيق كما سبق ذكره. فهذا من مذهب في علم الله (تعالى).

فعلمه عنده ليس بالصور مطلقا، بل بالمشاهدة العضورية ومدار الادراك للغير ايضاً عنده على التسلط النوري للمدرك والعضور الاستتاري لا يدرك، فادراك النفس ابدنها ووهمها وخيالها وحسها وكل مالها تصرف فيه من اجزاء البدن وقواه فهو انما يكون بالاضافة القهرية الاشراقية، فتقدر تسلطها واشراقها على شيء منها يكون قوة ادراكها له وليس ادراكها لشيء بصورة زائدة عليه، ولو كان ادراكها لوهمها وخيالها وغيرهما بصورة اخرى مرتسمة في ذاتها - وكل صورة ترسم في ذات النفس فهي كليفوان تخصصت الف تخصص - فان ذلك لا يخرجها عن العموم واحتمال الشراكة

من الصور العلمية والاشباح الخيالية التي لنفسك اذ اقويت بقوة النفس او بالنوم او الانهيار او غير ذلك بحيث يما ويغنى القوة الموجودات المعارجية او يريد عليها صارت عينية ومع ذلك هي عليك، فتلك السماء التي تظلك والارض التي تحملك والاشخاص التي تعاطبها وتعاطبك وجميع ما يبهجك او يوحشك علمك تعامدا باضافتك الاشراقية، اذ كلها اشراقات ضحك وظهوراتها من قده.

(١) لا يذهب عليك ان في كل موضع ذكر الاشراق اردت بالتسلط (الى آخر كلامه في تقرير هذا المذهب) الاماخذ، وفيه اشارة الى مسلكن - أحدهما انه بالاشراق والنور والنعيم حيثة الظهور والانوار يظهر له الاشياء وثانيهما انه لما كان له التسلط والمليحة الايداعية يظهر له المماثل ويملأها حضورا بلا احتياج الى اقتحام صورها في العين - من قده.

(٢) لان ادراك البصر فينا كان ايساراً لان المرئي مشاهد لنا بحيث يمنع الفركة فيه وهذا حاصل له (تعالى) بذاته لا لجارحته كما فينا، فكل وجود ولا يهتد له بصر وسمع وغيرهما من الصفات العليا، كشخص تمام بدنه في اللطافة والشفيف كالجلدية، فيكون كلفيناً باسرت من قده.

فيها للكثرة - فيلزم ان يكون النفس محرركة لبدن كلى ومستعملة لقوى كلية، وليس لها ادراك بدنها الحاس وقواها ، ولا التصرفات والتدبير الجزئية ، وهو ليس كذلك بالضرورة الوجدانية ، فانه مامن انسان الا ويدرك بدنه الجزئى وقواه الجزئية ، و النفس تستعمل المفكرة في تفصيل الصور الجزئية و تركيبها حتى ينتزع الكليات من الشخصيات وتستنبط النتائج من المقدمات وحيث لم يكن للقوة الجزئية سبيل الى مشاهدة ذاتها (١) لعدم حضورها عند نفسها ، فان المنطبع في محل وجوده في نفسه هو عينه وجوده لمحلّه - فوجودها لغيرها لانفسها كما سبق ذكره كيف ؟ او الوهم ينكر نفسه وينكر القوى الباطنة وان لم يجعل آثارا ، فاذالم يكن للوهم - وهو ليس سائر القوى الجرمانية - سبيل الى ادراك نفسه و ادراك القوى الباطنة وكذلك سائر المدارك الجزئية فالممدك لهذه القوى الجزئية والجزئيات المرتسمة فيها و الكليات المنتزعة من تلك الجزئيات انما هي النفس الناطقة بنفس تلك الامور ، و ذلك لاشراقها وتسلطها على هذه الامور مع كونها في ذاتها نوراً لذاتها ، وكأما هو نور لنفسه وله تسلط على غيره كان مدركاً لذاته ولذلك الميراثا ادراكه لذاته فيمحض كونه نوراً اذا نور يلزمه الظهور ، بل هو عين الظهور وأما ادراكه لذلك الغير فيمجرد اضافته اليه . وكما كان

(١) لما في ان يكون علم النفس بالقوى بارتسام صورها في الماظة اراد ان ينفي كون علمها بها بالمعنى الحسنى للقوى بنفسها ولما كانت هي قوى النفس متصلة بها كان علمها بانفسها علم النفس بها ، ولم يتبرهن لاحتمال كون علم القوى بانفسها حصولا بانطباع صورها في انفسها لوضوح بطلانه بوجوه : احدها ان صورها غيرها ومن علمها باعيانها وثانيها انه يلزم اجتماع المثليين في محل واحد هو محل القوة اعنى الروح البعادي وثالثها انه يدور او يتسلسل لانطباعها بصورها متوقفا على الاستعمال والاستعمال متوقفا على العلم الانطباعي فيلزم ما ذكرنا كما لا يخفى و نفس .

والحاصل ان الانقسام اربعة فان العلم بالقوى اما حسنى واما حصولي . والحسنى اما للقوى بالقوى و اما للنفس بها ، والحصولي اما للنفس في مقام الماظة واما للقوى بانطباع صورها فيها واحدا لانقسام صحيح والباقي باطل منقده .

الشيء اشد نورية واغوى تسلطاً على الغير كان ادراكه لذاته ولغيره اشد واغوى. واشد
النوات نورية هو الحق (جل ذكره) واغوى انحاء التسلط هو الابداع المطلق ، و
التأيس بلاشركة وليس للنفس بالقياس الى هذا البدن الطبيعي وقواه الا التحريك
وضرب من العاعلية غير التامة كما بين في موضعه. ولو كان تسلطها عليه وعليها بالابداع
لكان ادراكها له ولم ياقبه في الفاية ، وليس كذلك لما ذكرناه ، ومع ذلك تنفاوت
النفس في النورية والتسلط ، وكلما كان نوريتها اشد وتسلطها على البدن اغوى كان
ادراكها اغوى ، اذ كان حضور البدن لها اتم ، ولو كانت ذات تسلط على غير بدنهما
كتسلطها على بدنهما لادر كنهه ايضاً بمجرد الاضافة الاشرافية القهرية من دون الافتقار
الى قبولها الصورة وانفعالها عنه ، فالقبول جهة التقص ، والقهر جهة الكمال والشرف ،
ونحن انما احتجنا الى الصورة في بعض الاشياء (كالسما والكوكب وغيرهما مما نعلمه)
باعتبار وقياس ، لان ذواتها كانت غائبة عنا فاستحضرنها صورها ، و تلك الصور هي
مطلوبنا بالحقيقة لكونها مقهورة لها . و لو كانت هي ايضاً حاضرة لنا كحضور آلاتنا
ومافيهما لما احتجنا في ادراكها الى صورة .

فاذن ثبت وتحقق ان النفس غير غائبة عن ذاتها ولا قواها ولا الصور المتمثلة
في قواها محجوبة عنها ، ولا بدنها الجرمي مخفى عليها ، لكونها نوراً لذاتها ولها
ضرب من التأثير في هذه الامور فالتصور المحرد الواجب وهو في اعلى مرتبة شدة النورية
وله اضافة الابداع الى ما سواه الذي هو اعلى ضروب التأثير والايجاد ، وله السلطنة
العظمى والقهر الاتم لاجرم يعلم ذاته ويعلم ما سواه من العقول والاجرام وقواها وما يمثل لها
او ينطبع فيها ، بمجرد اضافة المبدئية ، فكما ان علمه بذاته لا يزيد على ذاته كذلك
علمه بالاشياء لا يزيد على اضافته الى الاشياء .

و ايضاً قد سبق ان كل ما هو كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود
فيجب له ، واذ ان تحقق شيء منه في معلوله فتحقق له اولي ، وكلما هو اولي فهو واجب له
بالضرورة واذا صح العلم الاشرافي للنفس ففي واجب الوجود اولي ، فيدرك ذاته
لا بامر زائد ويدرك ما سواه بمجرد اضافة الاشراف اليها ، ولو كان مدد كألذاته بنور

زائد لكان ذاته أنور من ذاته ، ولو كان منذ كاللأشياء بصور مرتسمة في ذاته لكان قابلاً وقاعلاً ، فيلزم ما يلزم القول به من الشناعات .

قال : ومما يدل على أن هذا القدر كاف في العلم أن الأبصار إنما هو بمجرد إضافة ظهور الشيء الخارجي للبصر (١) عند عدم الحجاب ، فإن من لم يكن الرؤية عنده بانطباع اشباح المقادير في الجليدية ولا بخروج الشعاع عنها يلزمه أن يعترف بأن الأبصار بمجرد مقابلة المستنير للنحو الباصر ، فيقع به إضافة اشراقية للنفس إليه لا غير . فاذن إضافته (تعالى) لكل ظاهر أبصار و ادراك . و تمتد الإضافات لا يوجب تكرراً في ذاته ، ولا تجدد لها يوجب تقيراً في ذاته كما بين في موضعه « فلا يعزب عنه » فقال ذرة في السموات ولا في الأرض « فبذه طريقته هذا » الصبيح الجليل »

في هذه المسألة وتبعه « العلامة الطوسي » رحمه وغيره ، وحكم بصحتها كل من اتى بعده فإن « العلامة الطوسي » شارح كتاب « الاشارات » لما رأى في اثبات الصور لذاته (تعالى) ورود كثير من الاشكالات ولم يقدر على حلها والتفسي عنها ، حاول طريقة اخرى لتصحیح مسئله العلم فقال : العاقل كما لا يخفى في ادراك ذاته الى صورة غير ذاته التي هو بها هو ، كذلك لا يخفى في ادراكه لما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو . واعتبر من تلك أنك تعقل شيئاً بصورة تتصورها او تستحضرها (٢) ، فهي صادرة منك لا باتفرادك مطلقاً ، بل بمشاركته ما من غيرك . و أمع ذلك فانت تعقلها بذاتها لا بصورة اخرى ، لا متناع تضاعف الصور الى غير النهاية فإذا كان حالك مع ما يصدر منك بمشاركته غيرك هذه الحال ، فما ظنك به حال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخله غيره فيه ؟ وليس من شرط كل ما يعقل

(١) ليس المراد ان الأبصار بمجرد الإضافة الاشراقية فالعلم ايضاً كذلك لانه حينئذ يصير قياساً فتوماً ، مع انه ليس هذا الاستدلال اولى من المكسر بان يقال ، العلم اخافة اشراقية فالأبصار كذلك ، بل المراد انا اثبتنا - يرحمنا - ان الأبصار بالاضافة الاشراقية ، قالان تقول : العلم ايضاً كذلك لان علمه (تعالى) يرجع الى بصره - منقده .
(٢) من خزائن علمك بعدما تصورتها اولاً - منقده .

أن يكون المدرك محلاً للصورة المعقولة فأنك تعقل ذاتك مع أنك لست بمحل لها بل كونك محلاً لها من شروط حصولها لك. الذي هو مناط عقلك أياها فإن حصلت هي لك على جهة أخرى سوى الحلول فيك لعقلتها من غير حلول فيك فاذن المعلولات الذاتية للعقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير أن يحل فيه (١) فهو عاقل أياها بأنفسها بلا حلولها فيه .

فإذا عرفت هذه المقدمة فاعلم : أن الواجب لذاته لما لم يكن بين ذاته وبين عقله لذاته مغايرة . بل كان عقله لذاته هو نفس ذاته ، فكذلك لا مغايرة بين وجود المعلول الأول وبين تعقل الواجب له . إذ عقله لذاته علة عقله لمعاوله الأول ، كما أن ذاته علة ذات المعلول الأول . فإذا حكمت باتحاد العنيتين فاحكم باتحاد المعلولين فدون وجود المعلول الأول هو نفس تعقل الواجب لذاته له ، من غير استيفاء صورة تعقل في ذات الأول ، تعالى عن ذلك علو كبيراً . وقد عرفت : أن كل مجرد يعقل ذاته وغيره من المجردات (٢) : فالجواهر العقلية لما كانت تعقل ما ليست بمعلولات لها بحصول

(١) قد سبق من السلف (قده) في الفصل الممتود لما وجد قادحاً في مذهب الفاعلين بأدتمام الصور في ذاته أنه لا تفاوت بين مذهب الشيخ الأشراقي، والعلامة الطوسي، (قدس سره) إلا أن الشيخ المذكور أجرى القاعدة في الأجسام والجسمانيات أيضاً ، وهذا العلامة لم يكتف بذلك بل جعل مناط علمه (تعالى) بها أدتمام صورها في المبادئ العقلية والنفسية كما في مذهب وتأليس المنطق، وإنى لا أجد مخالفة بين مذهب الشيخ و العلامة، وإنك لم يمس أن تكون موضع الدلالة على ما نسب إليه وإيى مراده من هذه المباديات : فمن جعلتها هذه فاذن المعلولات الذاتية أقول : التوسيف بالذاتية ليس من باب التوسيف بالمعة المخصصة ، بل إشارة إلى أن الكل مما يله بالذات أدا الوسائط إضامته ولا مؤثر في الوجود إلا الله ، أو المراد بها الوجودات فاطبة لأن الوجود هو المجموع بالذات عند العلامة إضامتها نقل كلامه في أوائل السفر الأول . من قده .

(٢) لأن كل مجرد عاقل وكل مجرد مقول ولأنه لا حجاب فيما بين المجردات فكل مجرد يعقل غيره من المجردات سواء كان قوته أو توعته أو إمكانه ، فهذا وقوله : فالجواهر -

صورها فيها - وهي تنقل الواجب الوجود ايضاً ؛ ولا موجود الا وهو معلول للواجب (تعالى) . كانت صور جميع الموجودات الكلية والجبرئية على ما هي عليه حاصلة فيها .

ـ العقلية لما كانت تمثل ما ليست معلولات الى آخره ، تأسيس لانتقاش الجواهر العقلية صور ما ليست معلولات لها وان الاول (تعالى) يمثلها وينقل الصور التي فيها جميعا بالصور لان علمه (تعالى) بمعلولاته او علم الجواهر العقلية بمعلولاتها يحصل صورها حتى يكون علمه (تعالى) ببعض الاشياء صورها وببعضها حصولها كما فهمن هذه العبادات و نسب القول به الى العلامة ، (قده) ، (في بيان مراده قده) في انتقاشها بالموردانها (اي الجواهر العقلية) تنقل ما ليست بمعلولات لها يحصل صورها .

اما ما ليست معلولات لها ، فكالمعتول الطولية التي هي فوق النقل السافل مما هي علله ، وكالمعتول الموضعية كل بالنسبة الى الاخر ، ادلعية فيها ولذا سميت طبقة متكافئة ، و كنتم كل منها بالنسبة الى غير صاحبه لان كل صنم وطلم معلول لربه وصاحبه المعنى به لا لصاحب الطلم الاخر .

واما انها تنقل ما ليست معلولات لها ، فلانه لا عجب في المفارقات ولان كلامها يمثل الواجب الوجود ، ولا موجود الا وهو معلول الواجب (تعالى) ، والعلم بالعلم مستلزم للعلم بالمعلول فكل معاليل الواجب (تعالى) لابد وان تكون معلومة لكل مجرد ، سواء كانت فوقه او تحته وان كان ما هو تحته معلوماً له بالضرورة .

و اما انها تنقل ما ليست بمعلولات لها يحصل صورها ، فلانه قد مر انه اذا لم يكن المعلوم عينا للعالم ولا متهودا و معلول له لم يكن بد من استحضار صورته ، فلا بد ان يكون علم كل مجرد بما فوقه وبما في عرضه بالسوء ادليس لعلهما التسلط والاشراق . واما الواجب (تعالى) فهو عالم بالكل بالصور لان كل موجودا ما معلوله او معلول معلوله ، فشرط العلم بالصور بالدير (وهو التسلط) حاصل له بالنسبة الى الكل ، كيف : : وهو يعلم ذاته ، وداته علة للمعلول الاول فيعلمه ثم يعلم المعلول الاول وهو علة للثاني ، والعلم بالعلم مستلزم للعلم بالمعلول فيعلم الثاني ايضاً بالضرورة كالمعلول الاول وهكذا الى آخر الموجودات ، وكذا كل مجرد يعلم مادونه من معاليله بالصور بقاعدة الاشراق والتسلط عليها ، والاحتياج الى الصور لعلمها بما هو قها ، فالبيد اي العلية تعلم الاجسام التي هي معاليلها بالصور فتلا عن مبدء المبادئ .

والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وبهذا الطريق يعقل الوجود على ما هو عليه (١) فاذن لا يهزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ، من غير لزوم شيء من المحالات المذكورة قال : « اذا تحققت هذا الاصل وبسطته ظهرت لك كيفية احاطته بجميع الموجودات الكلية والجبرئية (٢) وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء » فهذا ما ذكره هذا « العلامة » واذا تأملت فيه وجدته بمنه طريقة الشيخ الاشراقي ، بادنى تفاوت وهي التي ارتضاها كل من نظرها ، ولم يقدح فيها احد . و هي مقدوحة عندي بوجوه من القدح و قد مضى بعضها و بقي البعض و لا بأس باعادتها مع ما بقي لما في التذكير من زيادة التوضيح والكشف .

فمقول : يرد عليها امور :

الاول انها تبطل العناية الالهية السابقة (٣) على جميع الممكنات الدال عليها النظام المجيب والترتيب الفاضل ، ولا يمكن في الاعتذار ما ذكره ممجياً عن ذلك : « بان جودة النظام وحسن الترتيب الانيق في هذا العالم انما هي ظلال ولوازم للنسب الشريفة والترتيب الانيق الواقع بين المفارقات فان للمقول المفارقة كثرة وافرة عنده ، و لها سلاسل طويلة وعرضية وهيئات عقلية ونسب معنوية ، فنزوات هذه الاصنام تابعة لنزوات اربابها وهيئاتها لهيئاتها ونسبها لنسبها ، وذلك لانا نقول : « هب ان هذا النظام

(١) اي كما يعقل الجواهر العقلية وصورها بالصور كذلك يعقل الوجودات المهيئة

المادية بالصور لقهره وتسلطه عليها . س . قد .

(٢) بان يقال : الجواهر النفسية ايضاً تعقل عاليتها بمثلوات لها بصور صورها ،

والاول الواجب يعقل تلك الجواهر وصورها باعيانها لا بصور غيرها . و المراد بالكلية :

الصور المعقولة العاصرة باعيانها المرتفعة في الجواهر العقلية والنفسية و بالجبرئية :

الموجودات النسيية من المعردات والماديات . س . قد .

(٣) الحق انها لا تنفي باثبات العناية لانها تبطلها ، فليمن اعتمد عليها ان يثبت منها

آخر من العلم توجه به العناية الالهية . ط . معظله .

تابع لنظام ذلك العالم ، فما السبب الباعث لنظام ذلك العالم لو لم يكن ذاته بحسب
سنته الالهى مشتملاً على افضل نظام واحسن جمعية ، لا نظام افضل منه و لا احسن
واكرم دفماً للدور والنسل ، ولقد بين «المعلم الاول» في «اثولوجياه» هذا المقصد
بما لا مزيد عليه .

الثاني ان كون العلم اضافة محضة غير صحيح سواء سميت اشرافية ام لا (١)
اد من العلم ما يكون مطابقاً للواقع (٢) ، ومنه غير مطابق له فيسمى بالجهل وايضاً
من العلم ما هو تصور ومنه ما هو تصديق ، والاضافة لا يمكن تقسيمها الى هذه الاقسام
وقوله : «فوتقسيمهم العلم في اوائل المنطق الى التصور والتصديق اما هو في العلوم
التي هي غير علم المجردات بذواتها ، وغير العلم بالاشياء التي يكفى في العلم بها مجرد
الاضافة الحضورية» غير مستقيم (٣) لان مطلق العلم معنى واحد وحقيقة واحدة، لا يمكن

(١) اشارة الى ان كون الاضافة اشرافية بمجرد الاسم على مدح «الشيخ الاشراقي» وانما
هي مقولة لان الوجود الحقيقي الذي هو الاشراق بالحقيقة عنده اعتباري ، فلم يبق الاثبات
المادية والماديات غواسق سرية لا اعراق لها في ذاتها فاضافته مقولة ، وهي غير متصورة في
الجهل المركب وفي العلم بما ليس لوجود حادجى . وايضا لما كانت الاضافة اعتبارية لا صورة
لها ملحوظة بالذات - والتصور والتصديق صور - لم يمكن تشبيهها اليها - من قده .
(٢) لا يعنى ان العلم بالاضافة اشرافية مرجعه الى العلم الحضورى من العلم بالمطلوع ،
والمطابقة والمطابقة من خواص العلم الحضورى دون الحضورى وكذا الانقسام الى التصور
التصديق ، الذي ذكره (قده) - لم يخلطه .

(٣) اى : في العلم الذي هو مجرد الاضافة بناء على كونها مقولة لان مطلق العلم معنى
واحد وهو من أعلى الكمالات وحقيقة تورية فلا يمكن كون بعض افراده امراً اعتبارياً هو
الاضافة - واما تخصيص قسم التصور والتصديق بالعلم الحضورى وانما الحضورى ليس تصوراً وتصديقاً
فهو حق والمصنف (قده) لا يهرب له منه في علم الشيء بذاته وعلمه بغيره حموداً ، لان التصور
والتصديق من المقولات الثانية فلا يمكن ان يكون الوجود المبنى تصوراً وتصديقاً ولا يرد عليه
(قده) ما اورد على «الشيخ» انه معنى واحد لان هذا لا يتناقى كون بعض افراده صورة و بعضها
وجوداً واشراقاً لان كليهما نور وكمال يختلفان بالاضافة المقولية - من قده .

ان يكون بعض افراده اضافة و بعضها صورة اذ كل مورد قسمة ليس انقسامه الى الافراد الا بقىود متخالفة تضم اليه و يحصل منه مع كل ضمنية قسم واحد فالمرور مشترك بين الاقسام ولا يجوز مثل هذا الاشتراك لأمريين الاضافة وغيرها ، لانها غير مستقلة المعنى . وهذا مما يظهر بآدنى تأمل .

والثالث ان العلم كما بين في موضعه (١) اما بالتعقل او بالتجرب او التوهم او الاحساس ، وليس من العلم شيء خارج عن هذه الاقسام ويلزم على مذهبه اما كون المادى والمجردات العقلية فى ادراكها للاقسام والصور الخارجية وكذا فى ادراكها للمثل الادراكية المرتسمة فى المدارك الجزئية حساسة (٢) ، واما ان يوجد قسم من العلم خارجاً عن الاقسام المذكورة . وهذا غير وارد على القائلين بأن العلم مطلقاً هو

(١) دوماً فى سابقه - طمذهله .

(٢) ان اراد كون المادى او المجرد مدركاً للجريئات المادية و علمه احساساً (اى مشاهدتها) سلمنا الملازمة ومنعنا بطلان الاراد ، كيف ؟ ومن يرجع علمه الى بصره لا يتحاشى عن ذلك ، بل يباهى به و كل من يقول انه (تمالى) سمع وبصر وليس له جارية لتفرقه وغناه عنها كالمصنف (قده) وغيره من المحققين ليس له مدعى ان يقول مناه ان كل وجود حاسر له من جملة المصبرات والمجموعات وبالجملة المدركات الجزئية ، فهو بصورها سميع لها يتحدوا المشاهدة لاشعوا العلم بها كما يقول سيم المتكلمين ، الا ان حضورها لنا اما هو لقوا نا وجودها بالحاجتنا وحضورها له لذاته فهو سمع كل هو بصر كله كما فى الاحاديث وان اراد كونها حساسة اى قوة فى جارية مادية منعنا الملازمة والحاصل ان علمه الحسورى بالجريئات احساس (اى مشاهدتها) ادراك (فانه تمالى) كما انه عالم كذلك مدرك ، والادراك قديقاً بل التعقل والعلم كما فى كلامه (قده) سدا سطر «ان لكل صورة مادية كائنة فاسدة صورة ادراكية» الى آخره ، وقوله «وكذا فى ادراكها للمثل الادراكية» الى آخره ، الفرض منه ان الاشكال فى الجريئ المادى والمتمتعات والمنقدرات ، واما الجريئ المجرى فلا اشكال فيه وان لم يكن العلم به عند الشيع ، الا شراقي ، بالصورة لان العلم بالصورة الكلية وبالجريئ المجرى كلاًهما تعقل ، اما سمع امثال قولهم كل مجرد عاقل بذاته «هـ» من قده .

بالصور في ادراك الباري او المفارق للخارجيات والجزئيات ، فان هذا التقسيم للأعراض هو باعتبار ما يكون معلوماً بالذات لا بالعرض . فان هذا القيد معتبر في التقسيمات كلها وان لم يذكر . (١) فادن ادراك هذه الامور المادية عن كل مدرك انما هو بتبعية صورها الادراكية مطلقاً على ما ذهبنا اليه (٢) وادراك المعارق ايهاا بتبعية الصور المعقولة فان لكل صورة مادية كائنة فاسدة صورة ادراكية ذات حيوة وتعقل ، ولتلك الصورة ايضاً صورة عقلية ، وهي وجهها الثابت عند الله ، وهي المعقولة بالذات وما دونها ايضاً معقولة له لكن بتبعية تلك الصورة فاحتفظ بهذا التحقيق فانه نافع جداً (٣) .

والرابع ان الاضافة متأخرة الوجود عن وجود الطرفين (٤) . فليرم الحادثة له في اشرف صفاته الى مخلوقاته .

الخامس ان اقدبنا في كثير من مواضع هذا الكتاب بالرهان ، أن شيئاً من الاجسام الطبيعية وصورها المادية وهياتها ، لا يمكن أن يكون مدركاً بالذات (٥)

(١) فاذا قيل (مثلاً) : المتميز اما اجسام بسيطة او مركبة لهيكل : الهولي والاعراض ايضاً متميزات اذ المقصود هو المتميز بالذات ، وكذا اذا قيل : المبصر اما ضوء او لون لم يزل الجسم وبعض الاعراض الاخرى ايضاً مبصرات اذ المقصود هو المبصر بالذات وبالعامة مراده (قدم) ، ان العلم بالجزئيات المادية و المتنددة ليس علماً بالذات عندهم حتى يرد عليهم انه من أي قسم من الاقسام الاربعة يخلقه عند الشيخ الاشراقي - من قدم .

(٢) من ان الصور الادراكية هي المتول النورية - من قدم .

(٣) لانه ايضاً احد مسائل اثبات المثل النورية . ادلوكات الامواع المادية صالحة للعلم لكنت كما قال القائل بالعلم الحضورى بالماديات وانها لما كانت حاضرة عنده (تعالى) وله التسلط المطلق عليها فاية حاجة الى الصور - من قدم .

(٤) فيه انه كذلك في الاضافة المتولية دون الاضافة الاشراقية - من مدخله

(٥) قد عرفت ان المانع الذي اعناه (من غيبة الكمالات المادية واحتجاب اجزاء

الاجسام والحركات بعضها من بعض) مرفوع بالنظر الى شمول الحركة جميع المتولات باعتبارها حركة ترمطية وبالنظر الى الوحدة الحاكمة على كل من الاجسام النوعية ، وفي بعض كلماته

وليس لها أيضاً حضور جمعي عند شيء إلا بامتثلتها الحسية لوالعقلية ولاجل ذلك كان ادراكها عند الحكماء بصورة متزعة منها لا بتقسيمها . فكيف ذهب هذا الشيخ العظيم والعلامة الطوسي (ره) (١) ومن وافقهما الى الاكتفاء بغير الصور الادراكية في ادراك هذه الاكوان المادية .

والسادس ان قوله: «ومن لم يكن الابصار عنده باطباع اشباح المقادير في الجليدية ولا بخروج الشعاع عنها» يلزمه الاعتراف : بأن الابصار بمجرد مقابلة المستنير للمعنى الياسر، منظور فيه اذ ذلك الاعتراف غير لازم ، بل اللازم انما هو غيره ، وهو ما ذهبنا اليه وقررناه بان النفس أصبحت عند تلك المقابلة مخترعة للصور المبصرة في غير هذا العالم ، نسبتها الى النفس بالقيام بالاتصال كنسبة الصور العقلية القائمة بذاته (تعالى) لا بالعلول ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

السابع : انه ذهب الى ان التخيل ليس بموصول الصور الخيالية في شيء من اجزاء الدماغ بل بمطالعة النفس لما في عالم المثال . و التي هناك من الصور ليس شيء منها عنده من معلومات النفس حتى يكون لها القهر والسلطنة عليها (٢) فبطل ما قرره من القاعدة المذكورة من ان ادراك الشيء لذاته يكونه نوراً ، وادراكه لغيره يكونه قاهراً عليه ومراده من القهر ليس الا العملية بنحو ، فلا قهر لما ليس بعلة ، ولا قهر على ما ليس بمعلول ، فانسخت قاعدته في ادراك النفس للخياليات .

والثامن: انه يلزم عايه ان لا يعلم الباري جل ذكره شيئاً مما سواء في مرتبة

— المحنف اعتراف ما بذلك كما سيجي في الوجه الثامن من لطائف المعركة غايات ولها سرب من الادراك لغاياتها — ط مظهره .

(١) قد نسب فيما سبق الى «العلامة» التفصيل وهذا يناهيه ولعله (قده) يعتقد النعابه

في كلامه « وقد عرفت انه محكم فلا تنقل » س قده .

(٢) ويرد عليه ايضاً مثله في الابصار اذ لا قهر ولا تملط للنفس بالنسبة الى الموجودات

الخارجية حتى تبصرها بالاماسة الاشراقية ، وقد اورد هنا الاستراس في كتبه على « الشيخ » . س قده .

ذاته (١) . لاعلى وجه التفصيل ولاعلى وجه الاجمال ، لان العلم الاجمالى له بالاشياء باطل عنده ، كما ذكره فى كتاب «المطارحات» وزيق القول به ، واللازم باطل . و كيف يجوز (٢) صاحب بصيرة أن الذى لوجد الاشياء واقضاها بذاته ، لا يكون فيه علم بها ؟ ، مع ان الحكماء قد اثبتوا للطبايع المحركة للمواد غايات ذاتية فى افعالها ، والعلة الغائية متأخرة من الفعل وجوداً متقدمة عليه قصداً ، فيلزمهم القول بضرب من الادراك فيها لغايات افعالها . فما ظنك ببدع الكل هل جازان بوجود الاشياء جزافاً ؟ فهذه وجوه من القدح فى هذا الرأى .

ولما تعاشيه وتعاشي من تبعه من القول بالصود الالهية ، لظنهم انه يلزم حلول الاشياء فى ذاته و فى علمه الذى هو عين ذاته ، فقد علمت : ان ذلك غير لازم الا عند المحبوبين من الحق ، الزاعمين انها كانت غيره (تعالى) وكانت امرأاً حالة فيه . واما اذا كانت عينه من حيث الحقيقة والوجود وغيره من حيث التعيين والتقدير فبالحقيقة ليس هناك حال ولا معل بل شيء واحد متفاوت الوجود بالكمال والنقص والبطون والظهور ونفس الامر (٣) عند التحقيق عبارة عن هذا العلم الالهي المحاوى

(١) برده عليه ما أوردناه على اول الوجوه ، فالحق ان الذى اثبتته من العلم الاشرافي فى مقام الفصل حق لا مرية فيه لكنه لا يمكن فى العلم الثانى الكمال - ط مثله .

(٢) جل جناب الشيخ من هذا التجويز كيف ، وكل مجرد عاقل لذاته و هو علمه بذاته تفصيلاً وهو بينه علمه بياسواً اجمالاً ، والعلم الاجمالى الكمالى متفق عليه والاجمالى الذى ابطاله الشيخ ، اما بنحو الاقتصاد واما فى مرتبة الفعل وبالجمله غنى الخاص ، بل يقول الوجودات المهيبة بياهى علمها (تعالى) واحدة وحدة حقة اصبحت عندها الكثرات وسابقة سبباً أزلياً واهى بياهى مضافة الى الاشياء كثيرة ومتأخرة عنها بياهى مضافة الى الحق (سبحانه) ولكن لابد اما ان يقول حقيقة الوجود لا بشرط مرتبة الذات كما هو منصف الصولية ، او يقول انها بياهى مضافة الى الحق كانت من متع الربوبية موجودة بوجودها باقية ببقائه لاهو ولاغيره ، فهى بهذا النظر علمه التفعيلي السابق - رحمه .

(٣) هي هنا سؤالان : احدهما ان الصود الالهية عنده (قدس) مأولة بالمثل النورية -

لصور الاشياء كلها كلياً وجبرئياً قديمياً وحادثياً ، فانه يصدق عليه انه وجود الاشياء على ما هي عليها فان الاشياء موجودة بهذا الوجود الالهي الحاوي لكل شيء اد الاشياء كما ان لها وجوداً طبيعياً ووجوداً مثالياً ووجوداً عقلياً وكذلك لها وجود الهي عدد المرفاه ، وهذا الوجود اولى بان يكون عبارة عن نفس الامر ، ولا يلزم من ذلك ثبوت المعدومات ، ادثبوت المعلوم الذي حكم عليه استحالة عبارة عن انشكاك الشبهة عن الوجود مطلقا . لا انشكاكها عن الثبوت الخارجي مع تحققها بالوجود الرباني وطهورها فيه وسبائك زيادة ايضاح لهذا المطلب .

فان قلت : العلم تابع للمعلوم ، فكيف يكون هذا العلم الذي هو الذات الالهية تابعا للاشياء ؟

قلنا : هذا العلم الالهي لكونه كالقدرة والارادة ومظاهرهما (من الصفات الالهية

الاعلاطونية كما مر غير مرة وسيجيء ايضا ان العلم الالهي قبل وجود ما عدا ، سواء كانت صوراً منفصلة او منفصلة ، بل كفي شاهداً قوله . ومتفاوت الوجود بالكمال والنفس فكيف جعلها الوجود الالهي الحاوي لما هيئات الاشياء اللازمة لاسائه اللازمة لذاته لروما غير متأخر في الوجود عن وجود المسمى في كليهما ؟ وثانيهما ان نفس الامرا ما حددات الشيء مع قطع النظر عن فرض الفارس واعتبار المثير ، واما عالم المثل . واما تفسيره بالوجود الالهي والعلم الالهي الداني فهل لوجودهم لا ؟

والجواب اما عن السؤال الاول فهو ان في كلامه (قده) اشارة الى تأويل آخر للصور العلمية وهو انها الماهيات و الاميان الثابتة الموجودة بوجودها (تمالي) او اشارة الى شدة الاتصال بين الوجود الجبروتي لكل شيء و الوجود اللاهوتي لها فبشر من الاول ما الثاني واما عن السؤال الثاني فنقول : اما المراد بالامر عالم الامر ولا بأس بتفسيره بالوجود اللاهوتي للاشياء لانه النحو الاعلى لوجودها الامر ، واما المراد به نفس الشيء ولا بأس بالتفسير المذكور لان شيئية الشيء شامه و كماله و ذات الشيء يبطن ذاته ونحو املاء ودما هو ، ولم هو ، في الحقيقة هذا التفسير داخل في تفسير نفس الامر محدثات الشيء ، وما هو عليه الشيء كما اشار (قده) اليه من قده .

اي : من الحقائق المضافة الى الاشياء) فله اعتباران : احدهما اعتبار عدم مغايرته (١) للذات الاحدية ، وهي بهذا الاعتبار من صفات الله ، وغير تابعة لشيء بل الاشياء تابعة له اذ به صدرت وحدوات الاشياء في الخارج و لهذه الحجة قيل : علمه (تعالى) فعلى وثانيتها اعتبار اضافته الى الاشياء ، وهو بهذا الاعتبار تابع للاشياء متكرر تشكرها وسسمع القول في تحقيق هذا المقام عند بيان كيفية علمه بالاشياء ، على طريقة اصحاب المكاشفة الذوقية ونحن قد جعلنا مكشفاتهم الذوقية مطابقة للقوانين البرهانية والكلام في كون علمه تابعا للمعلوم ام المعلوم تابعا له ، الا ليق بذكره ان يكون هناك من هبنا .

الفصل (١٢)

في ذكر صريح الحق وخالص اليقين ومع القول في علمه تعالى السابق على كل شيء حتى على الصور العلمية القائمة بذاته التي هي بوجه عين الذات وبوجه غيرها كما بيناه .

وهذه المرتبة من العلم هي المسماة بالغيب المشار اليه بقوله (تعالى) وعنده مفاتيح (٢) الغيب لا يعلمها الا هو فالمفاتيح هي الصور التمهيلية (٣) و الغيب هو

(١) وبعبارة اخرى : هذا العلم باعتبار نفس وجوده ونورته متبوع ، وباعتبار تبعته و تلوه بتبعيات الماهيات والوان الالوان الثابتة الذاتية لها ، تابع لها ، اذ لا لولولتي ذاته ولا شأله الا النورية والظهور والابراز والاعلها ولما كن في ذاتها ، بلا جعل ، تركيبي ، بل ولا يبطل لانها صور اسمائه اللامجسولة بلا مجسولية الذات - منقده

(٢) المفاتيح جمع مفتاح بفتح الميم وهو المفتاح ، وورد ايضا جمع مفتاح بفتح الميم وهو المفتاح ، وهو (قده) قداحد شأني المتبين ، ومآلها وان كان واحدا حيث ان من عنده مفاتيح الخرائن هو عالم بامهها قادر على التصرف فيها كيف شاء عادة كمن عنده نفس الخرائن الا ان في كلامه (تعالى) فيما يشاهد بها المورد ما يؤيد المعنى الاول ، فانه كره ذكره خرائنه ودرائين رحمة به في مواضع شتى من كلامه ولم يذكر لها مفاتيح في شيء من كلامه

(٣) واسما لا يعلم دواتها ايضا ودواتها لانها لا متراقاتها في شهود الحق لا خبر لها من -

مرتبة الذات البهتة المتقدمة على تلك التفاصيل . و المقصود في هذا الفصل بيان شهوده (تعالى) للأشياء كلها في هذه المرتبة الاحدية التي هي غيب كل غيب ، واسط من كل بسيط

وهذا المطلوب يمكن بيانه بوجهين : احدهما من جهة كونه (تعالى) عقلا بسيطا وهي طريقة قدماء الحكماء وثانيهما وهو منهج الصوفية المحققين . من جهة اتصافه بمدلولات الاسماء والصفات في مرتبة ذاته (١) وانما ليست من قبيل اللوازم المتأخرة بل حالها كحال المية بالقياس الى وجودها . مع ان الواجب ليس ذامية وكلا الوجهين دقيق غامض يحتاج دركه عند تعلمه و استفادته من المعلم البشري و سماعه منه الى لطف قريحة وصفاء ضمير فكيف في استباطه و استفادته من الملكوت ؟
انما المنهج الاول فلم يبدل بانه اصولا :

احدها ان كل هوية وجودية هي مصداق بعض المعاني الكلية في مرتبة وجودها وهويتها ، وهي المسماة في غير الواجب بالمية عند الحكماء و بالعين الثابت عند الصوفية ، وذلك البعض قد يكون متعددا وقد يكون واحدا ، و يقال له : المية البسيطة . والمعاني المتعددة قد تكون موحدة بـ وجود واحد ، و يقال لها البسيط الخارجى كالسواد مثلا ، وقد تكون موجودة بوجودات متعددة ، و يقال لها المركب الخارجى كمية الحيوان المأخوذ جنسه من مادته (وهو الجسم النامي) و فسله من

١ دوائها الامن حيث كونها انواعا ، ولا يكتنوها الا هو - سقته .

(١) هذا مبنى على ما وجه به كلامهم في التوحيد بالوحدة التعكبية وكون مقام الاحدية (وهو اعلى مراتب الوجود الذي حده ان لا يحده) هو مقام الذات وسائر المراتب مراتب من الوجود حقيقة . واما ما هو ظاهر كلامهم من قصر حقيقة الوجود به (تعالى) و كون وجود غيره معاذها فللذات اطلاق الوجود وما يفرض هناك من التبعات الكلية (وهي الاسماء والصفات) والجبرية (وهي الحدود والمايات الامكانية) فهي جميعا دون الذات ومنها التبعين الملمس حتى علم الذات بالذات ثم العلم و القدرة و سائر الصفات الذاتية تبعات قبل ظهور الكثرة والفيرية - ع - معظله

صورته (وهو الحساس) ثم لا بد ان يكون لمادته وصورته ضرب من الاتحاد في الوجود حتى لا تكون بمنزلة الحجر الموضوع بجانب الانسان ، والا ، فلم تكن المية مية واحدة وحة الوحدة اما توجد في جانب الصورة لافي ناحية المادة ، لان الصورة هي اقوى تحسلاً من المادة . لانها مفيدة المادة كما بين في موضعه وكونها حية الوحدة عبارة عن كون الصورة (كالحساس مثلاً) مصداقاً بنفس ذاته لحمل جميع المعاني التي بعضها باراء المادة كمفهوم الجسم النامي ، لا بأن يكون ذلك المعنى جزءاً للمية ، والا لكان المفروض فصلاً ، نوعاً ، والمفروض جنساً لنوع جنساً لفصله ، والمفروض فصلاً مقسماً فصلاً مقوماً (١) ولا بان يكون عارضاً لازماً له ، اذ المبدء الفعلي في مرتبة هويته و ذاته مصداق للمعنى الجنسي وما قبل في المشهود : ان الجنس عرض او عرضي للفصل ليس المراد منه عارض الوجود كالمصاحك والكاتب بالقوة بالنسبة الى الانسان المتأخر وجوده عن وجود المعروض ، بل المعنى بذلك العوض ان المعنى الجنسي ليس داخل في مية الفصل الاشتقاقي ، اذ لامية له . والسرف في ذلك : ان كلامنا في المصطلح الاشتقاقي . التي هي مطابقة للمصطلح المحمولة والمنطقية باصطلاح آخر غير الذي يذكر في المنطق . هو نحو حاس من الوجود الخارجى (٢) والوجود لاحد له ولا مية

(١) لرو هذا دون اثباته شرط الاتحاد لان الجنس المقسم (بالفتح) بالفصل صادر مقوماً للفصل حيث عرض الجنس جزء للفصل لا الفصل جزء للجنس وكون الشيء جزء الشيء لا يطرأ المكس ، فان الحيوان جزء الانسان والانسان ليس جزء للحيوان ولا مية له ، بل عارض له ، ولعل مراده ان الفصل المقسم الذي فرض بشانه عادماً للجنس يطرأ ان لا يكون بشانه عادماً بل بحد مقوم الجنس اي ليس بخارج عنه ، بل منه - منقده .

(٢) كون الفصل نوعاً من الوجود او كون الصورة كذلك بظاهره مفكك ، فان الوجود لا فصل ولا جنس ولا نوعاً . ثم ان كون الشيء نوعاً من الوجود لا يتنافى ان يكون له مية كما ان النوع كاليابس نوع من الوجود وله مية ، وكيف يجوز ان لا يكون للفصل الاشتقاقي (و هو المأخوذ منه الفصل المنطقي) مية ، والفصل القريب للجسم وهو المبدء للانسان (مثلاً) وهو الصورة الجنسية المبر عنها في العدد ، وبالتقابل للإيجاد والنفي النباتية التي هي مارة *

فاتصاف ذلك المحوم الوجود (اي الوجود الفعلي) بالمعنى الجنسي ليس كاتصاف
 المعروض بالمعارض اللازم اتصافاً خارجياً من حيث ان للمعرض وجوداً و للمعارض
 وجوداً آخر ، اذ وجود الفصل الاشتقاقي (وهو الصورة النوعية) في الخارج مضمّن فيه
 المعنى الجنسي ، بل اما يكون المعايرة و الاتصاف في ظرف التحليل و هذا معنى
 قولهم الجنس عرض للفصل اي مفهوم الجنس غير مفهوم الفصل ، وهما معاً موجودان
 بوجود واحد ، هو وجود الفصل الاشتقاقي والمقصود ان المعاني المختلفة الموجودة
 بوجودات متعددة قد تكون موجودة بوجود واحد كالفصل الاخير للاسان وهو الناطق
 بل النفس الانسانية من حيث ان مفهوم الجوهر ومفهوم القابل ومفهوم الجسم الطبيعي
 ومفهوم النامي ومفهوم الحساس كلها موجودة بوجود الناطق في هذا النوع الانساني
 وبعض هذه المفاهيم موجودة بوجود غير هذا الوجود في نوع آخر غير الانسان ، مثلاً طائفة منها
 موجودة بوجود واحد آخر في الحيوان غير الناطق وهي من الجوهر الى الحساس ، و
 طائفة اخرى (وهي بعض تلك الطائفة) موجودة بوجود واحد آخر في النبات وطائفة
 اخرى في الجماد ، وبعضها (كالجوهر القابل للابعادي الطبيعة الجسميه) في الجسم
 العنصري ، وبعضها وهو الجوهر ذو الابعاد يوجد في الجسم المقداري الجوهرى واما
 مفهوم الجوهر فقط فهو بارز ووجود الهولى فعلم من هذا ان الاشياء الكثيرة المتكثرة

النامي في الحدوث النفس الحساسة المحركة التي هي بارز الحساس و المتحرك بالارادة كلها
 لها ماهيات ، والالم تكن ماهية لشيء ، والجواب ان المراد فصول الجواهر كالتفوس الناطقة
 والقول المعارضة والاسان وهو (قدم) كثيراً ما يشرح (تبعاً للتبليغ الاشراقي) ، ان القول
 الانسانية والقول ابوار محسة ووجودات متفرقة بلاماهية ، وسرءان الماهية هي المفهوم الحاكي
 من الوجود المحدود الضيق ، والقول موجودات وسية وكذا القول لا وقوف لها عند حد
 محدود وسياتي سداسط في الفصول الوجودية عن انواع الحيوان سوى الاسان الا تأكيد
 الاجناس وان فصولها المذكورة في حدودها ليست وجودات عليحدة وليست ابناء عديمات ، اد
 المعنى لا يكون جزء للافواع المحصلة . و الحاصل ان اصل الوجودى الكمالى ليس الا
 للموج الاخير الديهي الانسان وهو النفس القدسية وهو جوهر من الوجود بلاماهية من قدم .

الوجود توحيد بوجود واحد .

الأصل الثاني انه كلما كان الموجود اقوى وجوداً واثم تحسلاً ، كان مع بساطته اكثر حبيطة بالمعاني (١) ، واحمم اشتمالاً على الكمالات المتفرقة في سائر الاشياء غيره ، كما يظهر من حال المراتب الاستكمالية المندرجة في الكمال من صورة الى صورة ، متعاقبة على المادة بحسب تكامل استعداداتها لقبول صورة بعد صورة الى ان تبلغ مترقية الى صورة اخيرة تصد منها جميع ما يصدر من السوابق الصورية ، لاشتمالها من جهة قوة الوجود على مبادئ تلك الأفاعيل باجمعها مع احديتها

الأصل الثالث ، انه ليس يلزم من تحقق كل معنى نوعي في موجود وصدقه عليه ان يكون وجوده وجود ذلك المعنى لان وجود الشيء الخاص به هو ما يكون بحسب ذلك الوجود متميزاً عن غيره من المعاني الخارجة عن مهيته وحده فوجود الانسان (مثلاً) ليس وجود الحيوان بما هو حيوان ، وان اشتمل على حده ومعناه ، ولا وجود الحيوان هو وجود النبات وان اشتمل على حده ومعناه وهكذا ولا تظنن : انه كما يوجد في الانسان فصل (٢) كمالاً زائداً على الحيوانية المطلقة

(١) واما لا ينافي كثرتها بساطته بل كانت مؤكدة لبساطته لان المعاني الكمالية كلما كانت اكثر انشراحاً من الوجود كثفت من ان استجماعه للكمالات واستيفائه للمعبرات اكثر ، و نود ، أفهر وأبهر ، وسليبه وفضله اقل وأندم سرقة .

(٢) والالم يكن الانسان نوعاً احبباً مشتملاً على كل الانواع ، او يلزم ان يكون مركباً من الاجزاء غير المترتبة في الموم والخصوس وهي النصول المتكاملة ، ولا يخفى ان التباين بين الانسان والفرس (مثلاً) على ما ذكر (قده) باعتبار الاخذ بعرض لا وباعتبار كون الشاوت كثافات المادة والصورة فالكل بعرض لا مواد وهو الصورة الاخيرة ، ولا بعرض ، اجناس وهو الفصل الحقيقي ، وفيك انطوى العالم الاسير .

ان قلت : كيف يتحقق الجس بل الفصل ؟ او المادة بلا صورة ؟ والفصل علة الجسم والصورة علة المادة ، قلت : نعم الخاص لا يستلزم في العام فالفصل الاخير في النوع الاخير فصل الكل ، والصورة الاخيرة فيه صورة الكل كما اشرنا اليه بان كل الانواع لا مشروط اجناس و

فكذلك يلزم ان يتحقق في كل نوع من الحيوان كمال آخر وجودى زائد في وجوده على مطلق الحيوانية ، ولا يلزم من ذلك ان يكون الفصول فيما وراء الانسان امورا عديمة ، اذ ربما كان ما آدد وجود المعنى الجنسى و فعليته ماساً من قبول الموضوع لكمال آخر وجودى ، اذ المعنى الواحد الجنسى (كما سبق في مباحث المبهة) صالح للتنوع كما هو صالح للجنسية ، وليس هذا التفاوت بمجرد اخذه لا بشرط شيء حتى يكون جنساً ، واخذه بشرط لشيء حتى يصير نوعاً كما ذكره وان كان المذكور صحيحاً من جهة مراعاة احكام المعاني والمباني لكن منشأ ذلك ومبناه على احكام الوجودات وانعائها من الشدة والضعف ، فقد يكون لامر واحد وجود ضعيف ووجود آخر قوى وضعف الوجود يستدعى الاستهلاك بوجوده في وجود آخر ، والاتقال من وجوده الى وجود ما هو اكمل و اقوى ، فالوجود النباتي للمعنى النوعي الذي هو عبارة عن الجسم النامي متى كان قوياً في باب التغذية والتنمية والتوليد (كالاشجار) يكون تاماً بالفعل في باب نوعه فلا يمكن انتقاله الى كمال نوع آخر وقوة اخرى كمبدء الحس وهذا بخلاف الجسم النامي الموحود بوجود النطفة والمواد الحيوانية فانه صالح لان ينتقل من نوعه الى نوع اكمل منه فيصير المعنى النوعي المحصل في باب النبات معنى جنسياً مبهم الوجود غير محصل في باب الحيوان ، مظهر : ان الوجود المحصل الخاص بالجسم النامي هو الذي وجدت به الاشجار والنباتات لا الذي يوجد به الحيوان ، وكذا القياس في الحيوان بالنسبة الى الانسان ، وكل جنس بالنسبة الى نوع تحته من الاجناس والانواع المترتبة . فظهر وتبين مما قررناه انه يجوز ان

والفصل الاخير فصلها ، ويعرط لاهل مواد والمودة الاخير صورتهما ، ولا سيما على القول بالتحاد النفس الناطقة بالحركة الجوهرية مع العقل الضال كما في النفوس الكلية الالهية ، والعقل الضال هو المحصل للانواع الكثيرة باذنه المتعال وجامع لفعلياتها كما ان الهوى مجمع قواها واستعداداتها ، وهذا هو المشرب الاكناً الاغنى و هنا بيان آخر اقرب الى الاذهان وهو ان يكون المراد ان الحيوانية (مثلاً) نوع في الحيوانات لا جنس لها كما لا فصل لها الا في الانسان من قده .

يكون تمام حقيقة شيء بعض حقيقة شيء آخر.

الاصل الرابع : ان كلما تحقق شيء من الكمالات الوجودية في موجود من الموجودات فلا بد ان يوجد اصل ذلك الكمال في علته. على وجه اعلى واكمل وهذا مما يفهم من كلام «معلم المشائين» في كثير من مواضع كتابه في الرويات المسمى «باثولوجيا» ويصده البرهان ويوافقه الذوق السليم والوجدان. فان الجهات الوجودية للمعلول كلها مستندة الى علته الموجدة، وهكذا الى علة العلل فيه جميع الخيرات كلها ولكن سلبت عنها التصورات والقائمين والاعدام اللازمة للمعلولية بحسب مراتب نزولها.

فاذا تمهدت هذه الاصول فنقول : الواجب تعالى هو المبدء النفاض (١)

(١) اي : هو المبدء النفاض لجميع الوجودات بالذات ولجميع الماهيات بالعرض فيجب اذن يستلزم الاصل الرابع ان يكون جامعا لكل الوجودات على سبيل الوحدة والبساطة والكمال والشدّة ويستلزم الاصل الاول والثاني ان يكون متصفاً بآثار كل المعاني والمفاهيم ولكن بدون ان يكون هي متحققة بالوجودات الخاصة يستلزم الاصل الثالث : فادن علم ذلك الوجود الشديده الاكيد غير القيد بذاته من علمه بجميع الوجودات والماهيات، ومع اجماله (اي وحدته وبساطته) من الكشف التام على كيف ؟ وكما كان الوجود اقوى كان النورية أشد لان حثية الوجود حثية النور، فاذا كانت المعاني والمفاهيم ظاهرة متميزة كل من الاخر حيث كانت موجودات بوجدات مشتقة، وانوار ضعيفة فيما لا يزال - كان ظهورها و تميرها اكثر وأشد عند وجودها بذلك الوجود القوي وتتميزها بذلك النور الشديده في الاول، فان يمداه مع الجماعة في بيان ظهور الماهيات في الازل بهذا الوجه هو المناسب لهذا المنهج والمستنبط من اصوله، واما بيان بانه نفاض الماهيات باسماء وصور اسمائه فالماهيات والامهان هناك ثابتة كما قالوا : وسبحان من دبط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة فهو المناسب لمنهج المرفاء وسباني.

ان قلت : على حاجته (قده) استقام علمه الحضوري الثاني بالنحو الاعلى من كل شيء في الازل، واما علمه بالاشياء بنامي سلالات ومتحقات بالوجود التام فكيف يستقيم في

لجميع الحقائق والميات ، فيجب ان يكون ذاته تعالى مع بساطته واحديته كل الأشياء (١) و نحن قد اقمنا البرهان في مباحث العقل والمعتول على ان البسيط الحقيقي من الوجود يجب ان يكون كل الأشياء . وان اردت الاطلاع على ذلك البرهان فارجع الى هناك فانك لما كان وجوده (تعالى) وجود كل الأشياء فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الأشياء ، و ذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته و عاقل ، فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته ، فعقله لذاته عقل لجميع ماسواه ، وعقله لذاته مقدم على وجود جميع ماسواه . فعقله لجميع ماسواه سابق على جميع ماسواه فثبت : أن علمه (تعالى)

الاول ، وهي ما هي كذلك فيما لا يراد . قلت . الوجود تعالى المنبسط على الاشياء ظهوره ومقام الوحدة في الكثرة ، كما ان الاول مقام الكثرة في الوحدة فليس باثنائه بل كالوجود الرابط والمضى العرفي لا يتحقق له على حiale ولا يسير موضوعا لحكم ، فلا يتحقق له الا يتحقق الاول ولا يحكم له الا لا يطواء في حكمه فهو من حيث هو نود واحدي عين انبساطه على الكثرات طولا وعرضا ، وعلم تفصيلي ايضا (كما ذكرنا في طريقة الفوخ الاشراقي) من منبع الاول سابق بسابقته . وايضا تلك الماهيات التي في العلم عين الماهيات التي في الدين والوجود الذي في العلم تمام الوجودات التي في المين وشبهة الشيء بتمامه قبلها ودر كها بولها ودر كها ، وبالجمله مع تحقق مسئله السنجية بين الملة والمعلول لاشكال في المقام

اعلم ان مسئله العلم مسئله مهمة في الالهيات يستنبط اليه المار بمها كثيرا من السائل المهمة ، خصوصا مسئله التوحيد الخاص ، اد (كما مر) قولنا : والبسيط كل الموجودات ، ليس الامثلة العلم الحضوري الذاتي ولا يستقيم هذا لا بدك من قده .

(١) بيان مبني على قاعدة بسيط الحقيقة كل الاشياء السابق ذكرها ، ويمكن بناء مسألة العلم التفصيلي في مقام الذات على الاطلاق الوجودي اللازم من عرض وجوب الوجود بالذات ، اذ كل وجود أو موجود مفروض يستحيل حيثه سلب احاطته (تعالى) الوجودية به هو واحد في مقام ذاته المطلقة غير المحدود كل كمال وجودي ، وذاته حاصرة عند ذاته اذ لا غيبة له . ذلك شيء من شيء للوحدة الحق وهو العلم فاعلم بذاته عين علمه بكل شيء وهو المطلوب بط مدخله .

بجميع الاشياء حاصل في مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه ، سواء كانت سوراً عقلية قائمة بذاته لوحارجة متصلة عنها ، فهذا هو العلم الكمالى التفصيلى بوجه و الاحمالى بوجه ، وذلك لأن المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى موجودة بوجود واحد بسيط ، ففى هذا المشهد الالهى والمجلى الادلى ينكشف وينجلي الكل من حيث لا كثرة فيها ، فهو الكل فى وحدة .

فان قلت : فلزم ان يكون واجب الوجود دامية فلا يكون وجوداً بحتاً ، وقد تقرر بالبرهان انه (تعالى) وجود بحت بلامية لأن كل دى مية معلول .

قلت : قد سبقتنا الإشارة الى دفع هذا الايراد بان المراد من المية هي المحدودة بعد خاص جامع مانع يخرج عنها اشياء كثيرة (١) وذلك لقصور وجودها عن المحيطة التامة ، والمراد من كون الشيء دامية او كونه ذا وجود رائد على مية ، هو كون الشيء بحيث يفتقر فى اتصافه بوجوده الى شيء آخر ، ولا يكون ايضاً متحقق الوجود فى جميع المراتب الوجودية ، فلامحالة يتحقق قبل وجودها الخاص مرتبة من مراتب نفس الامر لم يكن هو موجوداً فى تلك المرتبة ، مع تحقق امكان الوجود له مية فى تلك المرتبة . ففى تلك المرتبة انعكست المية عن وجودها الخاص بها وما من ممكن الا فى نفس الامر له مرتبة لا يكون وجوده الخاص المقيد به فى تلك المرتبة فهذا معنى كون الممكن دامية وكون الوجود رائداً على مية .

واما الواجب (جل ذكره) فليس له حد محدود فى الوجود ، ولا للمية محدودة بعد حاص فاقد لاشياء كثيرة ، ولا ايضاً يوجد مرتبة فى الواقع لم يكن هو موجوداً فى تلك المرتبة ومعنى كونه وجوداً بحتاً صرفاً أنه ليس يوجد للمية اخرى غير الوجود بأكده ، فجميع حياته حيشية واحدة هي حيشة رحوب الوجود ، ادلاحد له ولا نهاية لوجوده ، لكونه غير متناه فى مراتب الشدة والكمال ، كل مرتبة منها عبر متناه فى عدة الآثار والأفعال فلا يخلو عدا رضى ولا أسماء ولا بروج ولا جروج لا عرش

(١) وبالحقيقة المفهوم اذا كان محاكياً عن الوجود المحدود الصيق كان ماهية ، لا اذا

كان محاكياً عن الوجود غير المحدود كمفاهيم اسمائه وصفاته

ولا فرش ولو كان لوجوده نهاية كان بارائها جهة وبإزاء الوجود جهة أخرى ، فلم يكن واحداً حقيقياً وكان ذلمية مخصوصة فكل واحد حقيقى يجب ان يكون غير منتهى الشدة ، وجب ان يكون كل الاشياء الا الى الله تصير الامور .

ايضاح تفريعى - فعلمه تعالى بالاشياء فى مرتبة ذاته ليس بصور زائدة معايرة لذاته ، بل هى معان كثيرة غير محدودة انسحب عليها حكم الوجود الواجبى من غير ان يصير وجوداً لكل من تلك المعانى ولا لشيء منها (١) كما اشرنا اليه فى الاسول ، بل كان مظهراً لكل منها ، وفرق بين كون الوجود مظهراً أو مجلى لميقتن المميزات وبين كونه وجوداً لها ، اذ وجود كل مية هو ما يخص بها ويميزها عن غيرها كما مرقى مثال الانسان ، اعنى الصورة الانسانية النسية واشتمالها مع حدثها فى الوجود لكثير من مميزات الانواع ، من غير ان يصير تلك المميزات متصفة بهذا الوجود على النحو الذى توجد فى الخارج ، بل بان يكون هذا الوجود مظهراً لها و مجلى لاحكامها .

مثال آخر : ان مراتب الشدة والضعف فى الكيف (كمراتب السوادات والحرارات) انواع متخالفة كما هو المقرر عند الحكماء فاذن يتحقق فى الاشتداد الكيفى (وهو حر كمتصلة واحدة . لها حدود غير مناهية بحسب ادراك الوهم) انواع غير مناهية لذلك الكيف كالسواد وله فى كل حد نوع آخر من جنسها لانواع المتباينة متباينة فى الوجود بالضرورة ، مع انه ليس بينها الا وجود واحد لاتصال الحركة ونقول ايضاً : ينتهى الحركة الاشتدادية فيه الى مرتبة كاملة تشتمل على المراتب الضعيفة منه ، كما ان كل مرتبة كاملة من المقدار (كالخط الطويل) يشتمل على جميع المقادير الخطية التى هى اقصر منه ، مع وحدة وجوده بل السواد الشديد (مثلاً) . سواء حصل بالاشتداد اذ حدث ابتداء يشتمل على مية السوادات الضعيفة التى هى دونها

(١) قد خرج من هذا جواب أوضح لما استشكل بعض قوله فيما سبق : فبلى لم يكن واجب الوجود دائماً مية الخ وذلك لانه اذا لم يكن ذلك الوجود وجوداً لتلك المعانى والمميزات لم يكن مية مميزات لذلك الوجود بل مية .

مع وحدة الوجوده لسبب في جميع ذلك وما اشبهه ان الوجود المختص بشيء غير الوجود الذي يظهر فيه او يصدق عليه ذلك ، فتلك الانواع السوادية التي يتضمنها السواد الشديد والحركة الاشتدادية لكل منها وجود خاص يتميز به عما عداه . وكذلك الحال في اشتمال الحقيقة الانسانية على كثير من المراتب . وليس هذا من باب كون الشيء موجوداً بالقوة كما توهم ، فان تلك المعاني ثابتة بالفعل على وجه اعلى واتم من وجودها الحاس . ومعنى كون الشيء بالقوة هو ان لا يكون موجوداً بوجوده الحاس به ولا بوجودها هو تمامه كماله بالفعل . بل المادة قابلة له بواسطة حقيقة قائمة بها مناسبة لوجوده مقربة لها الى فاعله فكذلك حال المعلومات الالهية في كونها ثابتة بالفعل لا بالقوة بالوجود الالهي الاحدى

فنقول: التحقيق ان هذه الامواع الممكنة انما ثابتت وتخالفت اذا صارت موجودة بالفعل بوجوداتها الخاصة بواحد واحد منها ، على وجه يصدق عليها احكامها ويترتب عليها آثارها ، وأما قبل ذلك فلها الوجود الجمعي وهذا الوجود الجمعي نحو آخر من الوجود ارفع واشرف من كل وجود عقلي او مثالي او خارجي وليس هناك امر بالقوة ولو استعمل لفظ القوة (١) في هذا المقام لم يكن المراد به ما هو من باب الامكانات والاستعدادات . قريبة كانت او بعيدة . بل المراد من كونها بالقوة أنها غير موجودة بوجوداتها الخاصة ، بل بوجود جمعي هو وجود مبدئها وتامها . ولا يلزم من ذلك ثبوت المبدءات واضفك الشئ من الوجود لان ذلك كما اشرنا اليه ، عبارة عن انفكاكها عن وجودها وعن وجود ما هو مبدئها وتامها .

فان قلت : فاذا ثبت كون الاشياء كلها معقولة له (تعالى) كما هي عليها بفعل واحد بسيط فما الحاجة في علمه الى اثبات الصور العقلية الزائدة ؟ مقارنة كانت او

(١) ويمكن ان يكون المراد بها التعدد ، كما ان التعدد موضوعها الاسلي القوة على السامعة (كما مر في السمر الاول) او التعدد تمثلي للاحول والاقوة الاياه العلى العظيم . وذلك الوجود الجمعي الالهي من التعدد عرقه .

مبائة (١) وايضا اذا كان ذاته بحيث ينكشف له الحقائق المتخالفة في وجودها الخارجي
فما الحاجة على اثبات العقل من طريق احدية المبدء الاعلى؟ انما على انه واحد من
كل وجه بالاختلاف حيثية - انتم اثبتتم في ذاته معاني كثيرة
قلت اما اثبات الصور فهو لا من تعمله (٢) لذاته المستلزم لتعقل ما هو معلوله

(١) اعلم انه اذا كانت الصور مبائة (وهي العقول) تنصور فيها ثلاثة امثلة احدها
انه ما بحاجة الى وجود العقول ؟ وهذا ليس مراداً هيها وجوابه ان وجودها جوده (تعالى)
وجوده ذاتي وما هو فعله هو تعالى مبدئها وعاقبتها وثانيها انه ما الحاجة في علمه بالاشياء
الى العقول حتى ترسم فيها صور الاشياء وتكون هي دوائر علمه؟ (كما سيجيء بيان مراتب
علمه) وهذا ايضا ليس مراداً هيها وجوابه ان هذا العلم علم العقول بنفسه انها مجردات، العقل
علومها عين وجودها وان لم يكن عين ما هيها، بل كل مجرد عاقل بذاته وبمعداداته هي ما ليل
دائه فلا يمكن ان يقال . علم احد من علم الآخر وان كان علم كل عالم علم البارى ايضا لان
معاليه حاصرة، ودوائها وصورها العلمية لذاته اكنه علم فطري له (تعالى) اى في مرتبة فقهه وثالثها
اماد، كان ذاته علميا سيطا مكل الاشياء وهي عين بساطته تفصيليا كما قلتم بل قدمر ان من يقول
علمه لتفصيلي متأخر عن ذاته فهو قاصر النظر ، فما الحاجة في علمه الذاتي التفصيلي عندكم
الى الصور العلمية المقارنة لوالصور الافلاطونية والعقول النورية ؟ حتى تكون - بعضها - لالصور
اننى فيها كما في السؤال الثاني - علوما تفصيلية وهذا هو السؤال المفسود هيها وجوابه
ما ذكره (فقه) - من فقه

(٢) مصدر مضاف الى المعلوم ان قلت: لا سلم انه لا رتبة له، فان تعقل ذاته الذي هو العلم
بالعلة يستلزم تعقل معلوله مطلقا لا بالصور بخصوصها ، بل اذا كان تعقل المعلوم مستطويا في
تعقل العلة ذاتها فتدحرج مقتضى القاعدة بوجه اولي فالسؤال بعد باق قلت قد اشار (فقه)
الى دفع ما ذكرت بقوله: «على الوجه الذى هو معلولها» وكذا بقوله: «وهذا غير تعقلها على وجه
لا يكون هو بحسبه» معلولة . فحاصل كلامه (فقه) ان العلم بالعلة كما اقتضى علمه «البحر» لا على
من كل معلول وهو الوجود الالهى منه كذلك اقتضى علمه بالتحصيل الاولى منه، وهو الوجود العلى
الذى المعلوم بمعلوم . وهذا العلم انما هو بالصور -

ان قلت: اذا كانت الصور مقارنة فكون علم بالصور ظاهر . واما: «كانت مبائة اى -»

القريب ' ومن تعقل معلوله القريب تعقل معلول معلوله ، ومنه تعقل معلوله الثالث وهكذا الرابع و الخامس الى آخر المعلولات على الترتيب العلى والمعلولى فمن داته لما كان علة للأشياء بحسب وجودها والعلم بالعلة يستلزم العلم بمعلولها على الوجه الذى هو معلولها فتعقلها من هذه الجهة لا بد ان يكون على ترتيب صدورها واحداً بعد واحد . وهذا غير تعقل على وجه لا يكون هى بحسب معلولة (١) . واما وجوب كون المعلول الاول واحداً لامتداداً . بسيطاً لأمركياً . مع كون المبدء الاعلى مصداقاً ومظهراً لمبنيات الممكنات كلها . فذلك لاجل ان تكثر الموانات لا يقدح فى احدىة دات الموضوع من الحثبات المختلفة التى توجب كثرة فى الدات هى الحثبات التى اختلافها بحسب الوجود لا التى تعددها واختلافها بحسب الآثار . فمثال الاول كالاختلاف فى القوة والفعل والنقدّم والتأخر والعلية والمعلولية والتحريك والتحرك . ومثال القسم الثانى كالعلم والقدرة ، وكالعاقلية والمفعولية ، كالوجود والشخص ، كالوحدة والوجود ، الى غير ذلك من الحثبات التى يجوز ان يكون دات واحدة من جهة واحدة

١ مقولا بوردية فكيف يكون بالسور ، لان اسمها علوم كما عند الاطوبيين ، قلت: ههنا كانت انفسها علوما بانفسها لكنهما سور علمية قائمة بدواتها للمخارجيات المادية . وايضا بماهى مضافة الى الحق (تعالى) وابوار معلومه وموجودة بوجوده وارلية بارليته سورهى بهيتها . هى هى ومن حيث انها معلولاته ذوات السور ومعلومات كما مر - من قده

(١) فان تعقلها على ذلك الوجه موجب قاعدة البسيط كل الوجودات ، وقاعدة العلم الكمال ليس ناقداً له ، وغيرهما من الاسول لقاعدة العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول . و علة له ادليس فى التعقل على ذلك الوجه علمياً ، الا ان يراد الاستلزام غير المتأخر فى الوجود واما تعقلها على وجه المعلولية فهو موجب قاعدة العلم بالعلة علة او مستلزم للعلم بالمعلول ، فعلى هذه القاعدة كانت المثل التوردية ايضا عليه التفصيل القابوى كمطلق الوجود المبسط كما هو طريقة الشيخ الاشراقى . ثم ان السؤال فى العلم الحضورى العلمى الذى هو الوجود المبسط السؤال ، و الجواب الجواب ، فان هذا المصعب النامع محيط بظنير من اقوال العلم - من قده .

مصادقاً لصدقها والحكم بها من غير ملاحظة امر غيرها . والواجب (تعالى) لاجبة فيه
تخالف جهة وحوب الوجود، فكل ما يصح الحكم به عليه يصح من جهة وحوب الوجود ،
لامن جهة اخرى يخالفه كالامكان والتركيب والقصور والمعلولية والتأخر والعجز
وغير ذلك .

فان قلت . فلم حكموا بالتركيب ولو عقلا فيما يشتمل ذاته او حده على الجنس
والنصل كالحيوان والناطق في الانسان . وكاللون وقايص البصر في السواد؟ قلت:
لان الاختلاف بالمعنى الجنسي والمعنى النصلي في مثل هذه الموجودات الطبيعية يرجع
الى اختلاف في انحاء الوجودات . فان الحيوانية الطبيعة المطلقة قد توجد في نحو
ناقص من الوجود . ود يستحيل ان يقتصر عليها النطق . بل الموضوع الواحد قد ينصف
وقنأ بنحو من انحاء وجود الحيوانية يمنع ان يكون حيث ذوو بحسب ذلك الوجود ناطقاً ثم
اداءه لمن ذلك الوجود وانتقل الى وجود آخر اقوى واكمل بصير ناطقاً . فاختلاف احوال
الوجود وانعائها وانفكاك بعضها عن بعض مما يقتضى التركيب في الذات الموصوفة
بها والتعدد في قواها . ومن هذا الوجه اثبت الحكماء الطبيعيون تعدد القوى الحيوانية
وغيرها في النفس او من جهة تضاد المعشيات وتقابلها .

ومن الامور الواجبة ادراكها (١) وتحقيقها لمن اراد ان يكون رجلاً عارفاً

(١) اد يستنبط منه سوى ما نحن بسدده كيفية كون الاشياء في عالم الدورات ، ومسئلة
النساء والقدر ، وكيفية عبوط الارواح مع معمال التجاني من نشأتها وعدم تبدل ذاتياتها وخاصياتها
وكذا حال عروجها بهذا النحر فانها اذا كانت المامية محفوظة في هذه البررات ولوجوداتها
ايضا اصل محفوظ وسنخ باق كان عبوط الموجود الطبيعي (اي تسفله الذي هو داني هذه المراتبة
من الوجود) عين عبوط ذلك الموجود اللاهوتي والجبروتي ، مع انه لم يبرح من ذلك المقام
السامخ ومروجه (اي علوه الداني) عروج هذا الموجود الطبيعي بالحقيقة لاتصاله به . فذلك
الحقيقة عين هذه الرقيقة وبالمكس ، فيا الحقيقة كمال هذه المعرفة بالجمع بين المتقابلين .
ادمع انه لا موقع للتراب في عالم النعرد والتفريه ولا يمكن ان يتصل فيه اقبح نفسه . هناك
وانصل بالافلاك والاملاك . وكذا في حكم ادمع انه لا يسع هذا العالم للنفس فخلا عن القول ،
ولا وسع ولا جهة لها قد جاءت من مصادنها ودخلت هذا العالم وعمرته واجبتا واتصلت به .

بالحكمة الالهية ان يعلم . ان للموجودات مراتب في الموحودية ، وللوجود نشآت متفاوتة ، بعضها أتم واشرف وبعضها ناقص واخس . كالنشأة الالهية والعقلية والنفسية والطبيعية . ولكل شأة احكام و لوازم تناسب تلك الشأة . ويعلم ايضا ان النشأة الوجودية كلما كانت ارفع واغوى كانت الموجودات فيها الى الوحدة والجمعية اقرب ، وكلما كانت ابرل واضف كانت الى التكثر والتفرقة والتضاد اهيل ، فاكثر الميوات المتضادة في هذا العالم الطبيعي . وهو انزل العوالم . غير متضادة في العالم النفساني ، كالسواد ، واللباض ، والحرارة والبرودة ، فان كل طرفين من هذه الاطراف متضادان في هذا الوجود الطبيعي غير مجتمعين في جسم واحد ، لقصورهما عن الجمعية وقصور الجسم الطبيعي عن قبولهما معاً في زمان واحد ، وهما معاً موحودان في خيال واحد . وكذا المختلفات في عالم النفس متفقة الوجود في عالم العقل كما قال « معلم الفلاسفة » في « اثولوجيا » : « ان الانسان الحسى صنم للانسان العقلى ، والانسان العقلى روحانى وجميع اعضائه روحانية ، ليس موضع العين فيه غير موضع اليد ، ولا موضع الاعضاء كلها مختلفة . لكنها كلها في موضع واحد » (انتهى) فاذا كان هذا هكذا ، فما طاك بالعالم الربوبى والنشأة الالهية في الجمعية والتأحد ، « جميع الاشياء هناك واحد وهو كل الاشياء بوحدته من غير ما يوجب اختلاف حيثية .

و يريد هذا المطلب ما قاله فيه ايضا : « وأما العقل فان المضائل فيه جميعاً دائماً لاحقاً موحودة وحيثاً غير موحودة ، بل فيه ابدأ ، وهى وان كانت دائمة فانها فيه مستعادة من احل ان العقل انما يفيدنا من العلة الاولى ، واما العلة الاولى فان المضائل فيها بنوع اعلى ، لانها بمنزلة الوعاء للمضائل ، لكنها هى المضائل كلها ، غير أن المضائل تنبع منها من غير ان تنقسم (١) ولا تتحرك ولا تسكن في مكان ما .

— يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يخرج اليه (الاية) — سقند .

(١) وتكثر وجوداً ولا تتحرك بان تنفصل منه كالنداء من البحر فانه توليد ، تنالى من

ذلك بل نالها تناف الى غيرهما والتوحيد اسقاط الاصطافات .

وما الروح والجثمان الا ودية ولا بد يوماً ان يرد الودائع

ولا تسكن في مكان وقديم العلم الاول ، في موضع آخر من الوجوب الدائى بالسكون —

بل هي آية تنحس منها الآيات والعصائل فإنها موحودة في كل الآيات على نحو
 قوة الآية (١) وذلك أن العقل يعقلها أكثر من قبول النفس ، والنفس تعقلها أكثر
 من قبول الأحرام السماوية والأحرام السماوية تعقلها أكثر من قبول الأحرام الواقعة
 تحت الكون والفساد. وذلك أن المملول كلما يمدعن العلة الأولى وكانت المتوسطات
 أكثر كان من العلة الأولى أقل قبولاً

وقال في موضع آخر منه : الواحد المحض هو علة الأشياء كلها ، وليس كشيء
 من الأشياء بل هو بدء الأشياء وليس هو الأشياء بل الأشياء كلها فيه ، وليس هو في
 شيء من الأشياء ، وذلك أن الأشياء كلها إنما أصبحت منه وبه ثباتها وقوامها وإليه
 مرجعها فإن قال قائل : كيف يمكن أن يكون الأشياء من الواحد المسووط الذي
 ليس فيه ثنوية ولا كثرة بحجة من الجهات ؟ قلت : لأنه واحد محض مسووط ليس
 فيه شيء من الأشياء ، فلما كان واحداً محضاً أصبحت منه الأشياء كلها وذلك أنه لما
 لم يكن لهوية انبجست منه الوجودات .

قال وأقول واحتصر القول : إن العلم يمكن شيئاً من الأشياء ، أيت الأشياء كلها
 منه ، غير أنه وإن كانت الأشياء كلها إنما أصبحت منه فإن الهوية الأولى أعني بهوية
 العقل هي التي أصبحت منه أولاً بميروسط ثم أصبحت منه هويات جميع الأشياء التي
 في العالم الأعلى والعالم الأسفل متوسط هوية العقل والعالم العلوي (انتهى كلامه) .
 وقال أيضاً : إن في العمل الأول جميع الأشياء ، وذلك لأن الفاعل الأول أول
 فعل فله هو العقل ، فلهذا صور كثيرة ، وجعل في كل صورة منها جميع الأشياء التي
 تلائم تلك الصورة ، وأما فعل الصورة وحالاتها معاً لشيئاً بعد شيء ، بل كلها معا في
 دفعة واحدة ، وذلك أنه اندفع الأسان العلوي وفيه جميع صفاته الملائمة له ، ولم يندع
 بعض صفاته أولاً وبعضها آخر كما يكون في الإنسان الحي ، لكنه أبدعها كلها معاً
 في دفعة واحدة

١- لكنه السكون الممتد ، أي لا حالة منقطعة له ولا انتقال لبعض حال إلى حال من بعده .

(١) أي على قدر قابليتها .

وقال ايضاً من الاشياء الطبيعية (١) بعضها متعلق ببعض واذا قصد بعضها صعد الى صاحبه علواً الى ان يأتى الاحرام السماوية ثم النفس ثم العقل . و الاشياء كلها مائة في العقل ، والعقل ثابت بالعلة الاولى والعلة الاولى بدلت جميع الاشياء ومنهاها ، ومنه ممدوها واليه مرجعها كما قلنا ذلك مراراً .

وقال من الاشياء كلها من العقل . و العقل هو الاشياء كلها ، فاذا كان العقل كانت الاشياء ، واذا لم يكن الاشياء لم يكن العقل . (٢) اما سائر العقل هو جميع ما يتبعه من فيه جميع صفات الاشياء ، و ليس فيه صفة الا وهي عقل شيئاً مما يليق

(١) الى قوله : و الى ان يأتى الاحرام السماوية لعل طاهره يدل على ان النفوس الجبرية بعد طي مراتب الاجسام النضرية تتعلق بالاحرام السماوية طبقة بعد طبقة ، وبعد طي مراتب الاحرام جميعاً تنعقد بالنفس الكلية والعقل الكلي كما هو مذهب مذهب الاساطين المتناسخ ، فلا بد ان يعمل كلامه على طي المراتب على وجه الاتصال وعلى المبرورة وعلى سهل الاستكمال و التبدلات الدائبة بالحركات الجوهرية ، فالمراد بالاحرام السماوي الروح النماغي الذي هو في السما والاعتدال كالنفس والافاضة مطلية للقوى ، ومسكر الجود البور الاسفهد ، و مكتسباً بعلمة الحياء ، او الجسم المثالي الذي لا يدلى و الحقان يقال : مراده التعلق بالاحرام السماوية بتحو التعلق بالمظهر من غير ان يسير المنطق بنفسه و المتعلق جسداً حتى يلزم التناسخ ، و اذا كان احد شديد التعلق بسور مألوفه له بل مشوقة له و لا يمكن فيها الا ان يظهر كالماء او البلور ونحوها لا يلزم ان يكون مثله ، والترقى الى مقام النفس الكلية والعقل الكلي وعدم طي الاحرام السماوية يشبه النور الا ان تغير النفس الاساية في سيرها و سلوكها في الدنيا بحيث تكون شيئاً ما عن الجسم بالكلية بالتخطي في عالم الانلاك (كالانبياء) و غير ذلك ، و ذلك القلي لا ينصرف لمن له الف داس بالنصريات و صفاتها واشكالها و اطوارها الا بالاختلاص التام منها ، والكراخه عن الاكل والشرب ومجودك مما هي ديدن ديدان عالم العناصر وانما دائماً كالواصل والراقع ، ويسير منسلخاً عن الاس بالجبريات الدائرة الدائبة من المبررات والمسموعات الباطلة وعبرها - منقده

(٢) اجبال لقول من يقول المملول غير محتاج الى العلة في النقاء ، ولقول من يقول بانقطاع البعض وامساك الجود .

الذات (١) بل المراد المفهومات الكلية كمعاني الميات وكثيراً ما يطلق الصفة في كلام الحكماء ويراد بها ما يشمل المية أيضاً (٢) كما يذكّر في المنطق الوصف المنواري ويراد به المفهوم الكلي الصادق على الموضوع بحسب عقد الوضع ، سواء كان ذاتياً كقولنا «الإنسان كذا» أو عرضياً كقولنا «الكاتب كذا» وكذا ما ذكره في كتاب اثولوجيا من قوله «في العقل يوجد صفات جميع الأعيان» إنما المراد بها ما يشمل الميات ويقابل الوجودات ، فالصفة والذات في هذا الاصطلاح كالمية والوجود ، وهذا المراد باللازم ما يشمل الذاتي والفرق بين الاسم والصفة في عرفهم كالفرق في تعاليم الحكماء (٣) قولنا «الواحد بمعنى الشيء الواحد كالخط الواحد» وقولنا «الواحد بمعنى نفس الواحد فقط» ~~هذه صيغة السبيل والمركب من حيث الاعتبار~~ .

فقول : ما من موجد من أصل إلا وهو بحسب هويته ~~موجود بمصادق معمدلات~~ كثيرة ، مع قطع النظر عما يعرضه و يلحقه من الموارد اللازمة والمفارقة ، فإن المحمولات التي يحمل عليها بحسب هذه الأمور ليس مصادقها ، والمعكى بها عنه هو نفس الهوية الوجودية له ثم لا يخفى أن المحمولات الذاتية منكثرة والوجود واحد ، وهي طائفة كلية والوجود هوية شخصية ولا يخفى أيضاً على من له بصيرة أن الوجود كلما كان أكمل و أشد كان خصائصه الذاتية أكثر والمحمولات المعاكسة عنها أوفر ، إذ له بحسب كل درجة في الكمال آثار مخصوصة هي مبدئها لذاته ، فيصدق عليه معنى مقول لموت تلك الحبيثة الذاتية ، وكلما يصدق من المقولات على شيء بحسب حيثية في ذاته

(١) كما هو مصطلح المتكلمين حيث يقولون «الصفة» و يريدون بها المعنى القائم بالغير - من قدم

(٢) ويطلق في عرف المتكلمين أيضاً على هذا المعنى حيث يقولون «الصفة التسمية» و يعرفونها تارة بما ينشئ الذات باتشائه كموادية المواد ، وتارة بما يقع به التماثل بين المثاليين والتعالف بين المتعالفين - من قدم .

(٣) إذ كما ذكرنا في تحقيق معنى «الاسم» في اصطلاح المرفاء ، نفس ذلك التامين الوجودي هو الصفة والوجود مع ذلك التامين هو الاسم ونفس ذلك الوجود مع قطع النظر عن التامين هو المعنى ، فإذن كون أو الامة (تعالى) غير متأخرة في الوجود بل متحدة فيه ظاهر - من قدم .

كان حكمه حكم المية و الذاتيات في كونها متحدة في الوجود موجودة بوجود
الذات فمن عرف تلك الهوية الوجودية كما هي عليه ، عرف معها جميع تلك المحمولات
المتعددة بنفس ذلك العرفان لا يعرفان مستأف فاذن لما كان ذاته مستجمع جميع
الفضائل والخيرات بنفس ذاته البسطة وذاته مبدء كل فعل ومنشأ كل خير وفضيلة ،
فله بحسب كل فضيلة . له بحسب طبيعة توحيد في شيء آخر . : محمولات محمول
عقلي . فلا يبعد ان يصدق محمولات عقلية كثيرة متعاقبة المعنى مع اتحاد الذات
فالذات المأخوذة مع كل منها (١) يقال لها « الاسم » في عرفهم و نفس ذلك
المحمول العقلي هو « الصفة » عندهم و كلها ثابتة في مرتبة الذات بل صدور
عنه ، قبلية كقبلية الذات لكن بالعرض ، كما أنما . . . وجود الذات بالعرض ،
و كذا حكم ما له . « اسماء » والصفات من النسب و العلاقات بمظاهرها و مربوباتها وهي
الاميان الثابتة انشئ قالوا اذ انما شئت رائحة الوجود ابداء ومعنى قولهم هذا أنها ليست
موجودة من حيث انفسها ولا الوجود صفة عارضة لها ، ولا قائمة بها ولا هي عارضة له
ولا قائمة به (٢) ، ولا ايضاً مجعولة للوجود مطلولة له ، بل هي ثابتة في الازل بالاجعل
الواقع للوجود الاحدى ، كما ان المية ثابتة في الممكن بالاجعل المنعلق بوجوده
لا بميته ، لأنها غير مجعولة بالذات ولا ايضاً لا مجعولة اى قديمة بالذات ، و ليست
ايضاً تابعة للوجود بالحققة ، لان معنى التابعة ان يكون للتابع وجود آخر و ليست
لها في ذاتها وجود ، بل اسماء في نفسها لا غير فاذن تلك الاسماء و الصفات (٣) و

(١) مع كل من المحمولات العقلية عدا ، وهكذا قوله : « نفس ذلك المحمول
العقلي » لا ينافي ما هو تحقيق معنى « الاسم » و « الصفة » من انهما الوجود الحقيقي لان مراده المفهوم
من حيث التحقق لا المفهوم العقلي باسم عقلي .

(٢) لا يمكن حمل القيام على القيام المحمولى وان امكن في ما يشاء على وجه بسيط
على احتمال الاولوية الكافية اذ يلزم التكرار مع قوله « ولا ايضاً مجعولة » فليحمل القيام في
الموضحين على مثل قيام الهوى بالمودة الجسمية في التحقق وقيام الهوى بالمودة
النوعية في التنوع ، واسالم تكن الماهية مجعولة للوجود لانها دون الجمل .

(٣) اسماء مفاهيم .

منعققاتها كلها اعيان ثابتة في الازل بلا جمل ، وهي وان لم تكن في الازل موجودة بوجوداتها الخاصة الا انها كلها متحدة بالوجود الواحى ، وبهذا القدر خرجت عن كونها معدومة في الازل ، و لم يلزم شيئية المصنوع كما زعمته المعتزلة كما مرت الاشارة اليه .

فاذا تقرر ذلك فنقول لما كان علمه بذاته هو نفس وجوده وكانت تلك الاعيان (١) موجودة بوجود ذاتها . فكأن هي ايضاً معقولة بمقل واحد ، هو عقل الذات فهي مع كثرتها معقولة بمقل واحد ، كما انها مع كثرتها موجودة بوجود واحد اذ العقل والوجود هناك واحد فاذن قد ثبت علمه (تعالى) بالاشياء كلها في مرتبة ذاته قبل وجودها وعلمه بالاشياء الممكنة علم فعلى سبب لوجودها في الخارج ، لما علمت : ان علمه بذاته هو وجود ذاته ، وذلك الوجود بعينه علم بالاشياء ، وهو بعينه سبب لوجوداتها في الخارج التي هي صور عقلية تتبعها صور طبيعية تتبعها المواد الخارجية ، وهي اخيرة المراتب الوجودية ، فالعق وجود واحد يعقلها اولاً قبل ايجادها (٢) ، و يعقلها

(١) لادبها ان هذه الاعيان الثابتة (أهم من مفاهيم الاسماء والصفات والماهيات الامكانية) امور اعتبارية غير أصلية وهي موجودة بالوجود بالمرض . ولما كان ملاك معقولتها للذات هو موجودتها بالذات والذات هي موجودة بها بالمرض فهي معقولة لها بالمرض ، ولما كان كل ما بالمرض ينتهي الى ما بالذات فالوجود للذات هي وجوداتها وهي المعقولة للذات فترجع الى ان الاشياء جميعها معقولة للذات لانها موجودة لها و هو البرهان الذي يتضمنه الملهج الاول ولا يبقى لهذا البيان الاوضح ما بالمرض مكان ما بالذات وليس يصلح شيئاً ان لم يشهد . على ان نقد بينهما مراداً ان الماهيات و سائر المفاهيم لا تنمى طور النفوس لانها اعتبارية ناشئة من خطأ الوهم ، والموجودات التي لا تعلق لها بالمادة لا ذاتاً ولا فعلاً علومها حسوسة غير حسولية - طمأنينة .

(٢) فالوجودها على الوجه الذي هي بحسبه معقولة وجود رابط ومعنى حرفى ليس له تحقق على حباله ولا يهر موضوعاً عليه علمه (تعالى) بوجودها على هذا الوجه منطوى علمه بالنحو الاعلى من وجودها كما ان علمه بها على هذا النحو ايضاً منطوى علمه بذاته - منقده .

ثانياً بعد ايجادها ، فيقتل واحد كان يعقلها سابقاً ولاحقاً (١) وبين واحدة كان يراها في الازل واحدة وبعد الازل منكثرة فهنا تقرير منزههم على الوجه الصحيح المطابق للقوانين الحكمية البحثية. لكنهم لاستفراقهم بها من الرياضات والمجاهدات وعدم تمرنهم في التعاليم البحثية والمناظرات العلمية ربما لم يقدروا على تبين مقاصدهم وتقرير مكاشفاتهم على وجه التعليم ، اوتساهلوا ولم يبالوا بعدم المحافظة على اسلوب البراهين ، لاشتغالهم بما هو اهم لهم من ذلك ، ولهذا قل من عباراتهم ما حلت عن مواضع النقوض والايرادات ، ولا يمكن اصلاحها وتهذيبها الا لمن وقف على مقاصدهم بقوة البرهان وقدم المجاهدة .

ذكر وتصريح : قد مر في مباحث الصفات ان المراد بكون صفاته (تعالى) عين ذاته ماهو ، وأن ذاته من حيث وجوده وهويته مما يفنى الصفات والتعينات و المفهومات حتى مفهوم الذات ومفهوم الوجود والهوية ، فلا اشارة اليه ولا اسم ولا رسم ، لان هذه الامور كلها طبائع كلية ، والذات هوية شخصية سرفة لا خبر عنها ، ويقال لها «مرتبة الاحدية» و«غيب القيوب» ، وباعتبار هذه المدلولات التي هي ايضا بوجه عين الذات ، ويقال لها «مرتبة الالهية والواحدية» فجاءت الكثرة كم شئت . اذ في هذه المرتبة تتميز الصفة عن الذات وتتميز الصفات بعضها عن بعض ، فيتميز العلم عن القدرة وهي عن الارادة فيتكرر الصفات ويتكرر الاسماء ويتكرر مظاهرها ، ويتميز الحقائق الالهية الموجودة بوجود واحد الهى بعضها عن بعض بالهوية ، كما يتميز الصور العقلية والحقائق الأفلاطونية التي هي بازاءها ومربواتها بعضها عن بعض بالوجود هناك مقام الجمع ومرتبة الهوية الاحدية مقام جمع الجمع ، و ههنا مقام الفرق ، واذا انزلت الحقائق من هذا العالم الى مرتبة الصور النفسانية صارت الى مقام فرق الفرق ، وعلى هذا المنوال الى ان يصل الى مقام من الكون يكون وجودها عين استمداد عدم ، وكونها عين قوة الفساد ، وبقائها عين التجدد و الانقضاء ، و

(١) و كأنه مبني على تعومن الاتحاد بين وجودها الالهى وبين وجودها الامكانى

الغنى او المثالى او المادى سط من ذلك .

اتصالها عين قبول الانفصال ، ووحدتها عين الكثرة (كالمعد) و عين قوة الكثرة (كالمقدار) .

وبالجملة الحقائق المناسلة (كالإنسان والفرس والدواب والشجر والحجر والذهب والفضة والأرض والهواء والنار والسماء والشمس والقمر وغيرها من الأنواع) لكل منها انحاء من الكون (١) ، ودرجات ومقامات في الوجود ونشآت في الكمال كلما هو ارفع واشرف كان الوجود فيه اقدم ، ووحدته اقوى ، واحاطته بما سواء اكثر ، وجمعيته اشد ، ونوريته اظهر ، وآثاره ابهر حتى يبلغ الى مقام يزول عنه النقائص كلها حتى الامكان ، ففي ذلك المقام وقع التصالح بين المتفاسدات والتعاقب بين المتضادات والتأحد بين الكثرات ، فكانت موجودة بوجود واحد معلومة بعلم واحد كما عبر عن هذا المقام لسان الرسول الخنسي (س) «لبي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل» وانما قال هوته و لم يقل مقامه للفرق بين مرتبة الرسالة ومرتبة الولاية ، لان دعوى الرسالة لا يلائم دعوى المقام هالك ، و انما يلائم دعوى الوقتية .

فنبهه تعليمي ومما ينبه على كون حقيقة واحدة لها درجات في الوجود بعضها طبيعي وبعضها نقساني وبعضها عقلي وبعضها الهي انه لاشك ان العلم (بمعنى الصورة (٢) الحاصلة) حقيقة واحدة وهي قد تكون عرضاً (كعلم النفس بغيرها) وقد تكون جوهرأ نقسايأ (كعلم النفس بذاتها) وقد تكون جوهرأ عقليأ (كعلم العقل بذاته) وقد لا تكون جوهرأ ولا عرضاً بل امرأ خارجاً عنهما ، وهو واجب الوجود كما في علم الله بذاته وبالاشياء وكذلك القدرة قد تكون عرضاً من الكيفيات النقسائية (كما في الحيوانات) وقد تكون جوهرأ (كما في العقول) فان القدرة فيها هي عين

(١) اشارة الى المروج بمالهبوط - سقمه.

(٢) الصورة بمعنى ما به الفهم بالفعل هنا ، ولوحملت على العلم الحسولي كما اشتهر تعريفه جهالم يصدق على علم النفس او العقل او الواجب بذاته لكونه حنوريا لا موريا هذا المعنى - سقمه.

وجودها وان لم تكن عين ماهياتها . اذ ليست مهية شيء منها عين معنى القدرة ووجود الجوهر (كما علمت) جوهر فيكون القدرة فيها جوهرأ . و قد تكون واحدة كقدرة الله (تعالى) على كل شيء . فاداً تحقق عندك : ان مهية واحدة (كالعلم و القدرة و بظائرها) ذات درجات ومقامات في الوجود وبعضها اقوى واشرف حتى ينتهي في جانبى الرول والصعود الى العرضية و الواحية فقس على هذا جميع الحقائق الوجودية وان للانسان (مثلاً) وجوداً عرضياً كوجود مهية في الذهن عند تصور النفس لها وله وجود جوهرى طبيعى وهو ظاهر و له ايضاً وجود جوهرى نفسانى مع اعضاء نفسانية كما في عالم الاحرة على ما سنبينه في مباحث المعاد الجسماني اشاء الله تعالى وله وجود على كما اثبتنا افلاطن و قد اوضحنا سبيله وله ايضاً وجود الهى وهو ما في علم الله (تعالى) وكذا غيره من الحقائق .

ومن هيهما ايضاً ظهر فساد ما اشتهر من « المشائين » و صرح به بعض اتباعهم سمبهنينار في « تحصيله » من ان الصور العلمية الحاصلة له اعراض حالة في ذاته فكان الانسان الموجود هناك عرضاً . وكذا السماء والارض و الكواكب و العناصر والموايد اعراض ولا شك ان وجود الاعراض اخس مراتب الوجود وانزله ، والانسان العرضى احسن الاناس وكذا الحيوان العرضى انزل الحيوانات فكيف جوز هؤلاء المشتهرون بالفضل ان يكون ذاتهم موضوعاً ومحللاً لهذه الاشياء على اخس انحاءها في الوجود وانزل مراتبها في الكون ؟ ! ولا شك ان مجاور الشيء العالى الشريف يجب ان يكون مناسباً له في العلو والشرف ، فما اهد هؤلاء في هذه المسئلة عن اصابة الحق ودرك الصدق .

نقل كلام لتأييد مرام قال العارف المحقق « محيى الدين العربى » في الباب السابع والسبعين وثلاثمائة من « الفتوحات المكية » : « اعلم ايديك الله : انه من المحال ان يكون في المعلومات امر لا يكون له حكم (١) ذلك الحكم ما هو عين

(١) مما مثل ما ذكره السلف (قدم) في اول الاسوك السالفة ان كل هوية وجودية هي

صدائق بعض المعاني الكلية في مرتبة وجودها ، فالمراد بالحكم المحكوم به وبالمعلومات

ذاته بل هو معقول آخر ، فلا واحد في نفس الامر في عينه لا يكون واحداً للكثرة
فما ثم الامر كى ادنى نسبة التركيب اليه ان يكون عينه وما يحكم به على عينه
قالو حدة التي لا كثرة فيها محال واعلم : ان التركيب الذاتى (١) الواجب للمركب
الواجب الوجود لذاته لا يقدح فيه القدح الذى يتوهمه النظار ، فان ذلك في التركيب
الامكانى فى الممكنات ، لنظر الى اختلاف التركيبات الامكانية (٢) وبطلان التركيب الحاص
فى هذا المركب مخصصاً (٣) بخلاف الامر الذى يستحقه الشئ لنفسه ، كما تقول فى الشئ
الذى يقبل الشكل المعين دون غير من الاشكال : ان ذلك لا يدل على مخصص عير ذات
القابل (٤) والتركيب الذاتى لواجب الوجود خارج عن هذا الحكم وما وحدنا
عقلا يقيم دليلاً قطعى أنه لا يحكم عليه بامر ، فمأية من غاص فى النظر العقلى و شبر
من العلماء أنه عقل صرف ، لاحظ له فى الايمان ، انه حكم عليه بأنه علة ، وما حلص
توحيد له فى ذاته حين حكم عليه بالعلية واما غيرهم من النظار فحكموا عليه بالسبب
(٥) وان ثم امراً يسمى بالعالمية والقادرية ، بهما حكم عليه بأنه عالم قادر واحد غير

لا مفاهيم الممثلة والامكانات الثابتة تفرق اجتماع التخصيص - مع كونه معدوماً و المعدوم به هو
معدوم سبب يصدق عليه معدوم وممتنع - منائر لاجتماع السدين مثلا ، والمبى الثابت يصدق
عليه ممكن ومعلوم ومتميز ثبوتاً ، وسعد ذلك - سقده .

(١) اى : كثرة المفاهيم الحاكية من ذاته بذاته سقده .

(٢) اى . القدح لاجل الاختلاف فى التركيبات الامكانية وجوداً فاصالة والاختلاف ،

بقتدير دوى - سقده .

(٣) يضى من التركيبات الامكانية - المختلف احرازها وجوداً لا بمجرد المجهول .

كما يلزم الاحتياج الى علل القوام يلزم الاحتياج الى علل الوجود لئلا يلزم التخصيص من غير
مخصص - سقده .

(٤) اى - غير من ذات المشكل ، واما حملنا على ذلك لان المخصص هو المادة القابلة

ادق ائردان الصورة الجسمية محتاجة الى الهيولى فى التشكل - سقده .

(٥) اشارة الى طريقة المعتزلة القائلين بالابدية فى صفاته (تعالى) ، فمفاهيم يدعون

حقائق الصفات من ذاته لكن يترتب على ذاته ما يترتب على دوى الصفات بها اختيار سببه الى

آثار الصفات يحكمون عليه بأنه عالم وقادر وغيرهما - سقده .

هؤلاء من النظار فحكموا عليه بان له صفات زائدة (١) تسمى حيوة وعلماً وقدرة وإرادة وكلاماً وسمعاً وبسراً بها يقال : انه حي عالم قادر مرید متكلم سميع بصير وجميع الاسماء من حيث معانيها (اعني الاسماء الالهية) تندرج تحت هذه الصفات الازلية (انتهى كلامه) و الفرض من نقله : ان هذا الشيخ العارف انكشف له بنور المكاشفة ان التركيب في المعاني والمحمولات العقلية لا ينافي احدية الوجود ، ولا يوجب اختلاف المفهومات بالحمل الذاتي الاولى اختلافها بالحمل المتعارف الشائع الصناعي ، اذ ب مختلف بحسب ذلك الحمل يكون متعدياً في هذا الحمل ، فلا يقدح كثرة المحمولات الذاتية في الوحدة التامة وقوله : فان ذلك في التركيب الامكاني ، اشارة الى ما حققناه آنفاً من ان الاشياء الموجودة بالوجود الواحى من غير تركيب في الوجود قديكون اذا وجدت بغير هذا الوجود بالوجود الامكاني اقتضت تركيباً خارجياً او عظماً كما في الجنس والفصل

و قال في موضع آخر في معنى قوله (تعالى) : « وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب » ان الممكنات متميزة في ذاتها في حال عدمها ويعلمها الله (سبحانه) على ما هي عليها في نفسها ، ويراهها ويأمرها بالتكوين وهو الوجود الخارجى ، فتكون عن امره . فاعند الله اجمال ، كما انه ليس في اعيان الممكنات اجمال (٢) ، بل الامر كله في

(١) اشارة الى طريقة « الا شامرة » والعامل انه لا مفر لاحد من الحكم عليه (تعالى) بكثرة ما من حيث مفاهيم اسمائه و صفاته لا اقل وهذه الاسماء السبعة التي عددها ذكرنا في مواضع اخرى ايضاً ، ويقال لها ائمة الاسماء ولكن زيادتها وجوداً ليس مضجيه ، وقد ذكر مضجيه اولاً وهو الزيادة مفهومها فقط من هذه .

(٢) اى . سواء كانت موجودة بالوجود المسمى الالهى او بالوجود الامرى و التكوينى ، بل الامر كله في نفسه ، اى : في الوجود الخارجى ، وكذا في علم الله (تعالى) مفصل ، وليس المراد من عدم الاحمال ومن يحصل الامر كله في نفسه : ما يجب إثباته الايمان ومفاهيم الصفات خاصة في العلم الادلى لقول المصنف (قدس) « عاتين المرتبتين من العلم » ، ومعلوم ان احديهما (وهى المرادة « بالحكمة ») اسمى العلم بالوجود الجسمى اللاهوتى لكل شىء ، وهو العلم الاجمالى في عين الكشف التفصيلى والاخرى (وهى المرادة بفصل الخطاب) اسمى العلم « بالوجودات »

نفسه وفي علم الله مفصل ، و إنما وقع الاجمال عندنا وفي حقنا وفيناظهر فمن كشف التصيل في عين الاجمال علماً لو عيناً او حقاً ، فذلك الذي اعطاه الحكمة و فصل الخطاب وليس الا الانبياء والرسول والورثة خاصة . واما الفلاسفة فان الحكمة عندهم عارية ، فانهم لا يعلمون التصيل في عين الاجمال (انتهت عبارة) .

اقول : يظهر من كلامه ان معرفة الانسان ان الواجب بحيث يوجد في مرتبة ذاته تفاصيل حقائق الممكنات امر عظيم لا يعرفه الا الكمل الراسخون في العلم « الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله ولا يبعد (١) ان يكون قوله (تعالى) كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير اشارة الى هاتين المرتبتين من العلم كما في قوله « وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب » فالحكمة للآيات (يعني وجود الممكنات التي هي آيات دالة على ذاته) هي عبارة عن وجودها الجمعي و كونه كتاباً لاجتماع المعاني فيه ، وتصيلها عبارة عن وجودها الامكاني الافتراقي واما سمي الكتاب كتاباً لنعم حروفه و كلماته بعضها الى بعض مأخوذاً من كنيية الجيش وهي الطائفة من الجيش مجتمعة . و لاجل هاتين المرتبتين من العلم سمي كتاب الله « قرآناً » و « فرقاناً » باعتبارين فالقرآن هو الحكمة و هو العقل البسيط والعلم الاجمالي في عرف الحكماء والفرقان هو تفصيل الكتاب وفصل الخطاب وهو العقل التفصيلي والعلم التفصيلي المنقل من صودة الى اخرى .

واعلم ان سائر الكتب النازلة على الانبياء (عليهم السلام) ليست تسمى قرآناً

١- على الوجه الذي هي مملولة وهذا تفصيل بين الاجمال ، اي . هذه الكثرة بين تلك الوحدة وهذا النشر بين ذلك العلى ، وهذا التقق بين ذلك الرتق وكشف التصيل في عين الاجمال الواقع في عبارة هذا الشيخ الجليل محمول على سياق المستف (قدم) على هذا من قدم .

(١) اما قال لا يبعد ان ظاهر قوله (تعالى) : « احكمت آياته » ان آياته محكمة لا مساهية يرد المتشابهات الى المحكمات ، وهو (قدم) حملة على أنها دوات حكمة من باب دافق ، بمعنى سارداً كذا ، ولكي مألهاً واحد لان المحكمة باعتبار الحكمة - من قدم .

كما ليست تسمى كلام الله لاجل هذه الحقيقة فان علومهم مأخوذ من صفات الملكوت السماوية حسب مقاماتهم في تلك الطبقات واما الرسول الخاتم علي وآله السلام فعلمه في بعض الاوقات كان مأخوذاً من الله في مقام «لى مع الله» بلا واسطة «جبرئيل» عليه السلام ولا غيره من مثل مقرب ، والله اعلم .

الفصل (١٣)

في مراتب علمه بالاشياء

وهي العناية والقضاء (١) ويقال له «ام الكتاب» والقدر يقال له «كتاب المعو

(١) لما كان القضاء هو العلم الكلي المحيط الذي بدمرته الذات كالعلم على خربين: قضاء اجمالي وهو الصور القائمة بالقلم ، اعني العقل الاول بل مجموع العقول الطولية ، لان الترتيب يؤدي الى الوحدة . وقضاء تفصيلي اولي وهو الصور القائمة بالعقول التفصيلية ، اعني الطبقة المتكافئة وتفصيلي ثانوي وهو الصور القائمة على النفوس الكلية من جهة العقلية السماء باللوح المحفوظ و«ام الكتاب» كما يأتي . والقضاء المطلق ايضا يقال له «ام الكتاب» كما شرح به (قدم) والقدر ايضا على خربين: علمي وهو الصور القائمة بالنفوس المنطبعة الملكية و الاشباح المثالية ، وعيني وهو بالحقيقة صور مرتبة سجل الوجود التي اسقطها (قدم) في هذا الكتاب . ولكل من القضاء والقدر كما اشار اليه المحل . والمحل مدور وقابلي ، والقابلي تملي وواقعي ، فالمحل المدور للقضاء الاجمالي هو العناية ، ومحل القابلي التملي هو ماهية القلم لان الصور على التحقيق الذي حقيقه (قدم) هو النحو الاعلى من وجودات مادون القلم في القلم بحوا بسيطواته وليست راتبة الا باعتبار المفاهيم والماهيات اللازمة لتلك الوجودات كما في الاعداد الثابتة اللازمة لاسماء الله (تعالى) ، فالقابل التملي للقلم هو القابل لتلك الصور ايضا ومحل القابلي الواقعي هو اللوح الذي دونه . وعلى طريقة «المضامين» والقائلين بالصور المرتبة فالقابل الواقعي نفس ما ارتفعت هي فيه . والمحل المدور للتفصيلي الاول هو القلم والقابلي التملي له هو الماهية ، و الواقعي هو اللوح المحفوظ وعلى طريقته نفس ما ارتفعت فيوقس عليه الثانوي والقدر الاول المحل القابلي للصور القدسية ليس تملياً لريادتها على معانيها فتوله (قدم) وهو محلهاء الى آخره . اي: المحل القابلي بقسميه للقضاء القلم واللوح المحفوظ ، والقابلي الواقعي للقدر هو لوح المحو والانيات . من قدم .

والاثبات ، كما اشار اليه بقوله « **يضعو الله ما يشاء ويثبت** وعنده ام الكتاب » و
معلمها اللوح والقلم ، احدهما على سبيل القبول و الاتعمال وهو اللوح بتسميه . و
الاخر القلم على سبيل الفعل والحفظ ولما العناية فقدانها « **اتباع الاشرافين** » و
اثبتها « **اتباع المشائين** » ك « **الشيخ الرئيس** » ومن يحد وحذوه ، لكنها عندهم صور
زائلة على ذاته على وجه العروض . وقد علمت مافيه والحق أنها علمه بالاشياء (١)
في مرتبة ذاته (٢) علماً مقدساً عن شوب الامكان والتركيب فهي عبارة عن وجوده
بحيث يتكشف له الموجودات الواقعة في عالم الامكان على نظام اتم ، مؤديا الى
وجودها في الخارج مطابقاً له اتم تأدية لاعلى وجه التصدر الروية . وهي علم بسيط
واجب لذاته قائم بذاته (٣) ، خلاق للمعلوم التصيلية العقلية والتسبة ، على أنها
عنه لاعلى انها فيه ولما القضاء (٤) فهي عندهم عبارة عن وجود المورد العقلية لجميع

(١) العلم الذاتي هو علم الفاعل بذاته فله ، فالمستند الي اثباته فيه (تعالى) على وجوب
تقرر الثابت لكل فعل متفادله ، وكون ثابت (تعالى) في افعاله من ذاته ، فثابت كل موجود
او نظام وجود (وهي كماله الاخر والعلوية المطلوبة منه) لها هو تقرر عنه (تعالى) بما ان
الفعل فله فينتج ما ذكره (فده) انه العلم التصيلي الذاتي بالكمالات الوجودية والنظام
الاتم الجاري فيها سط منطه .

(٢) يعني عندنا ليست زائدة بل هي العلم الذاتي الاجمالي في عين الكشف التصيلي
الذي قلناه فان العناية هي العلم السابق التصيلي الفعلي بالنظام الاحسن والعلم الفعلي بالنظام
الاحسن ما يكون علة له وهذه صادقة على ذلك العلم الذاتي فاحار الى حيثه بقوله « **في مرتبة ذاته** »
والى تسيله بقوله بحيث يتكشفه الى آخره ، والى احسينه بقوله على اتم نظامه والى قطبته
بقوله مؤديا الى وجودها ، الى آخره - منقده .

(٣) اي ، متقرر من ذاته غير خارج منه والالكان واجبا آخر - ط منطه .

(٤) القضاء هو جعل للتمية الضرورية بين الشيء و محموله فتقول القاسي (مثلا) في

قسانه بين المتنازعين : « **المال لزيد** او الحق مع عمرو » يثبت الملكية لزيد او الحق لعمرو

اثباتا ضروريا يرتفع به التزلزل الذي اوجده النزاع قبل الحكم ، و اذا طبق هذا المنهوم

على الوجود الحقيقي كان مصداق قضائه (تعالى) في كل موجود معلول هو ايجاب خصوصية -

الموجودات ، فائضة عنه (تعالى) على سبيل الإبداع دفعة بالإنعان ، لكونها (١) منهم من جملة العالم ومن أفعال الله المبائة ذواتها لذاته . وعندنا صور علمية لازمة لذاته بلا جعل وتأثير وتأثر ، وليست من أجزاء العالم ، إذ ليست لها حيثية عينية ولا إمكانات واقعية فالتضاء الربانية (وهي صورة علم الله) قديمة بالذات باقية بقاء الله كما صر يانه .
واما القدر (٢) فهو عبارة عن وجود صور الموجودات في العالم النفسى

١ وجوده القائم بملكه التامة او الملكة التامة من حيث مبدئيه لايجاب وجوده ، قضاء كل ملول هو ملكه التامة من حيث ايجابه له والقضاء العام لجميع العالم هو ملكه التامى الفعلى الموجبه له . ومن هنا يظهر ان القضاء ينقسم الى ذاتى خارج من العالم ، وفعلى غير خارج منه ، و اغلب ماورد من لفظ القضاء في الكتاب والسنة هو القسم الثانى - ط مدخله .

(١) تحليل لقولهم « فائضة عنه تعالى » وانما كانت من أفعال الله (تعالى) مع كونها علمية وعلمه مستغن ، لانها علمه الفعلى أى : فى مرتبة الفعل (بمعنى المفعول) ، ولان معله الفعل يطلق « القضاء » على نفس القول لكونها معلوم على ما هو التحقيق من كون الصور التضايفية النحو الاملى من المقضيات **ظاهرة** - عرقه

(٢) القدر كمية الشيء وحسنه وجمه ، وتشير به كميته حدوده وخصوسيات وجوده ، وأكثر ما يقصد وبسبب انما هو فى الصناعات كما أن الغياط يقدر الثوب قبل ان يبرز ويخيطه ، والنجار يقدر الخشب ليصنع منه (مثلا) كرسيًا بسفة كذا وكذا ، والغالب يقدر المادة المقلوبة على ما يسطرها من الكم والشكل والهيئة وغيرها . وادا طبقنا مفهومه على الوجود الحقيقى كان مصداقه ما يسطره الملك الناقص للملول من خصوصيات الوجود وخواصه وآثاره ، فان لكل من الملك الاربع والعرايط والمواقع وسائر الاسباب المحددة اثرًا فى الملول ، ولها ولها سائر العوامل العاقبة حول الملول آثارًا فى خواصه وآثاره فبطلتها كالتقالب الذى يجرى للمقلوب ما ليس خصوصيات الوجود والآثار .

ومن هما يظهر اولاً أن القدر ربما يتعاضد من مقتضاه ، وذلك اذا كان ملحوظاً بالنسبة الى بعض اجراء الملكة التامة دون مجموعها . وثانياً انسوطن القدر هو عالم المادة الذى تتكشف فيه الملكة و تتماون وتتراحم ، و أما عالم التجرد فكل ملكة فيه واحدة تامة لا تتفاء الملكة المادية والموردية والعرايط والمعدات والموانع فلا يهينى الا الملكة الماعلية والناعية و عما فى -

السموي على الوجه الجزئي (١) مطابقة لما في مواضع الخارجية الشخصية مستنداً الى اسبابها وعقلها واجبة باللائمة لاوقاتها المعبية وامكنتها المخصوصة ، ويشملها القضاء شمول العناية للقضاء .

واما اللوح والقلم فيان القول فيهما ان الباري (جلت كبريائه) اول ما يبرز من ذاته ونشأ هو جوهر قديم في غاية النور والضياء والسناء ، بعد الاول (تعالى) و نشأ بتوسطه حواهر اخرى قديمة مترتبة في العرف والكمال وشدة النورية على حسب ترتيبها في القرب منه (تعالى) ثم حصلت منها بواسطة جهات فقرها ونقصها في الوجود وضعف نوريتها موجودات تسانية واخرى طبيعية ، وهي النفوس السماوية والاجرام الفلكية وما معها من العناصر والمركبات وهذه كلها متجددة الوجود لعناية كالمكتوب من الكلمات المعقولة . واما تلك الجواهر والانوار القاهرة فهي مقدمة عن الزمان منزهة عن التجدد والحدثان ، بل كلها مع تلات مراتبها في العرف والنورية كانت لشدة اتصال بعضها ببعض كأنها موجودة واحدة ، ثم الحق انها واحدة كثيرة (٢) كما قررناه في موضعه بالبرهان . و لهذا قد يصرعنا بلفظ واحد كالقلم في قوله (تعالى) **وَن (٣) والقلم وما يسطرون** واتي بصيغة جمع العقلاء مع وحدته اشارة الى

— الفاعل المجرى التام الفعلية متحضان . وثالثاً ان القضاء اهم مورد من التدرج لاخصاص القدر بالماديات بخلاف القضاء . ثم لو علم القدر بحيث يتم كل حد حتى الحدود الماحوية كان مثل القضاء في شموله المادي والمجرد وفي عدم التخلف — ط مدخله .

(١) اما هذه المسائل ، فليست من الانطباع ، واما عند الاشراقيين ، فليست من سبيل النظرية لكن من السور التدرجية حتم ملامنة قائمة بنواتها — س قدس .

(٢) اما كثرتها فهي لان مراتبها الوجودية متفاوتة شدة وضعفها . واما وحدتها فلا من سبيل الامتياز بين ما به الاشتراك في الوجود ولا سيما في الوجودات الطولية المخارقة ، فان الكمثرات التي في عالم الطبيعة من الماد ، ولو احدثها الزمان والمكان والوضع وغيرها منتفية عنها ، والتحقيق ان لامعية لها كما قال به الشيخ الهمي — س قدس .

(٣) والنون المتسم بها من النفي الكلية العاملة — باعتبار ذاتها ومثلتها — الامكان الداتي والاستعدادي ، فان والنونين في «النون» (كما في الحديث) اشارة الى الامكانين —

وحدته الجمعي وقوله (تعالى) اقرا وربك الاكرم الذي علم بالقلم و قال الروح قوله (تعالى) قل الروح من امر ربي وقوله تعالى «وكلمته القاها الى مريم وروح منه هو كالامر في قوله (تعالى) وما امرنا الا واحدة و كالكلمة (١) كما امر. وقد يعبر عنها بالفاظ متعددة كالكلمات في قوله (عليه وآله السلام) «اعوذ بكلمات الله التامات كلها من شر ما خلق و قد» و كالمفاتيح في قوله (تعالى) «و عندهم مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو» و كالتخراطين في قوله (تعالى) «وان من شيء الا عندنا خزائنه» فهي تسمى باسمي مختلفة باعتبارات متعددة ف باعتبار كونها مصورة لصور المعلومات ناقشة في قوايل النفوس و الاحرام على وجه التحدد و التقضي تسمى بالقلم كما انها باعتبار تأثيرها في ما تحنها تأثير الكلام الامر في الاعلام في المخاطبة تسمى بالامر وهي انوار قاهرة مؤثرة فيما تحنها بتأثير الله (تعالى) كما أن ذواتها موجودة بوجوده لغاياتها في التوحيد وكذلك حكم تأثيراتها فقاهرتها التي تأثيرها ظل لقاهرته (تعالى) كما ان نوريتها التي لا تريد على ذاتها لمعة من لمعات وجهه وجماله وتقع منها ظلال ممدودة امتداد الرمان و المكان في الخارج مع كونها (كما علمت) معرفة عن الرمان و المكان ، وقد اشار اليه بقوله (تعالى) «الم تر الى ربك كيف مدها الظل» و كما تفيض منها صور الاشياء و حقائقها بافاضة الحق (سبحانه) فكذلك تفيض منها صفاتها وكمالاتها الثانوية التي بها يجبر نقصاناتها فهذا الاعتبار او باعتبار انها تجبرها على كمالاتها والزوجه اليها عند فقدانها وحفظها عند حصولها تسمى عالم الجبروت - وهي صورة صفة جبرية الله وهي قضاء الله وامره و

١- والواو فيها الى الوجوب الذي هو قلبها ، كما ان «الواو» في «الواو» اشارة الى الوجوب السابق والوجوب اللاحق ، و«الالف» فيها الى الوجوب الذاتي الذي هو قلبها فكما ان العقل هو القلم فانفس هي المحبر الذي مداده سواد الامكان - سقده .

(١) كما امر الاستشهاد بقوله (تعالى) «وكلمته القاها الى مريم» وكذا بقوله «قل الروح من امر ربي» الظاهر في الروح المسمى اشارة منه الى اتحاد القول المصدوبة الكاملة مع القول الترددية في المال كما قال (س) : «اول ما خلق الله روحى وروحي» وقولهم (ج) «نحن السابقون اللاحقون» ومنه (س) اتحاد النفس بالعقل المال - سقده .

كلام الله و كلماته التامات ومفاتيح رحمته وخزائن علمه وجوده واعينه الناظرة في قوله (تعالى) «واصنع الفلك باعيننا ووحينا» فهذه الكلمات كلها صفات القلم الالهي وحياته .

واما اللوح المحفوظ فهو عبارة عن النفس الكلية الملكية سيما الفلك الاقصى اد كلما جرى في العالم او سجرى مكتوب حثبت في النفوس الفلكية ، فانها عالمة بلوازم حركاتها كما ينه في مباحث الاجسام . و سنعيد ذكره عند البحث عن المبادئ والهايات فكما ينسخ بالقلم في اللوح الحسى النقوش الحسية كذلك ادرست من عالم العقل الفعال صور معلومة مضبوطة لعلها واسبابها على وجه كلى . فتلك الصور محلها النفس الكلية التى قلب العالم و الاسان الكبير عند الصوفية ، و كونها لوحاً محفوظاً باعتبار انحفاظ صورها العائصة عليها على الدوام فى خرائن الله (تعالى) على وجه بسيط عقلى ، او باعتبار اتحادها بالعقل الفعال ، لا باعتبار هويتها النفسانية ، لما علمت من طريقنا انه كلما تعلق بالاحرام الطبيعية من النفوس والطباع والقوى هى متجددة الوجود حادث تغير باقية مادامت موجودة بهذا الوجود التكويني، ثم ينتش في النفوس المسطبعة الفلكية صور حركية متشخصة باشكال و هيئات مقدرة مقارنة لاوقات معينة على مثال ما يظهر فى المادة الخارجية وهذه الصور لحريتها و شخصيتها متبدلة متجددة بعضها خلاف بعض فى النميات والتشخصات ، بخلاف ما فى اللوح المحفوظ فانها مضبوطة مستمرة على نسق واحد كالكبريات الكلية فهذه النفوس هى الواح قديمة فيها المحور والاثبات ، وعالمها عالم الخيال الكلى وعالم المثال ، وكل منهما كتاب مبین كما قال (تعالى) «ولاحية فى ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين» الان الاول لوح محفوظ عاقبه من التغير يسمى بام الكتاب و الثانى كتاب المحور والاثبات على ما قال (تعالى) «ديحو الله ما يشاء» ويثبت وعنده ام الكتاب ، و اما وجود هذه الاكوان المادية فى موادها الهيولانية النظامية المشار اليه بقوله «وما ننزله الا بقدر معلوم» اى بواسطة صورها القندية المعلومة لاجل ارتسامها فى القوى الادراكية ، فهل هى ايضا من مراتب العلم كما يظن ام لا ؟ فالحق ان ذلك

ظن قاسد ووهم باطل ، فان هذا الوجود ليس وجوداً ادراكياً كما اقمنا البرهان عليه ومرت الاشارة اليه في مواضع من هذا الكتاب فما اسخف قول من حكم بان وجود تلك الصور الجزئية في موادها الخارجية اخيرة مراتب علمه (تعالى) وسمى المادة الكلية المشتملة عليها دفتر الوجود او كانه سمي ونسى ما قرئته في الكتب الحكمية . أن كل علم وادراك فهو يضرب من التجريد عن المادة ، وهذه الصور مضمورة في المادق مشوبة بالاعدام والظلمات ، وهي متبدلة الذات في كل آن . نعم لوقيل : انها مطلوعة بالعرض بواسطة الصور الادداكية المطابقة لها لكان موجهاً فلا بد في ادراكها من وجود صور اخرى متعلقة بها ضرباً من التعلق الاتحادي .

تكميل : فهذه العوالم العالقية كتب الالهية ، وصنف رهاية كتبها اولاد الرحمن بقلم نوراني في لوح محفوظ ارقاماً عقلية لا يسها ولا يدرك اسرارها الا اهل الطهارة والتقدس عن الحجب الظلمانية والكثافات الجسمانية . كما قال (تعالى) في وصف القرآن : « انه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا ينسخ الا المظهر ون تنزيل من رب العالمين » ثم كتبها كرام الكاتبين وفي صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بايدي سفرة كرام بررة . وهذه الكتب المذكورة انما هي اصول الكتب الالهية ، واما فروعها فكل ما في الوجود من موضع شعور كالنفوس والقوى الحيوانية الوهمية والخيالية ، وغيرها من المدارك والمشاعر ، والانسان الكامل كتاب جامع لهذه الكتب المذكورة ، لانه نسخة العالم الكبير فمن حيث روحه وعقله كتاب عقلي ، ومن حيث قلبه وهو نفسه الناطقة (١) كتاب اللوح المحفوظ ، ومن حيث نفعه الحيوانية (اعني القوة الخيالية) كتاب المحو والاثبات وقد اشار الى ذلك « لاهمير المؤمنين » عليه السلام في قوله :

(١) النفس الناطقة عند الحكم تعمل العقل وكذا القلب ، فتدبر على اصطلاح « العرفاء » حيث جعلوا مراتب الانسان سبأ هي الطبع والنفس والقلب والروح والسر والخنفي والاخفي ، وقد ذكرنا تفاسيرها في ما كتبنا على السفر الاول فلا نبهها . ومراده بالعقل ههنا : العقل البسيط الاجمالي و بالقلب و النفس الناطقة العقل التفصيلي كما سيذكره في البحث المصنوع ، فتشبه المذكور في مراتب علم الانسان . س. ق. م.

وانت الكتاب المسين الذي * * * بآياته يظهر المضمهر

واعلم ان النفس الاساية اذا كملت وبلغت غايتها في الاستكمال وتجردت بعد ترقياتها وتحولاتها وتبدل مشآئها الى ان تصل بالعالم العلوى صارت كتاباً علوياً الهياً كما اشير اليه بقوله (تعالى) «ان كتاب الابرار نفى عليهم» (الاية) وادأ صلت عن الطريق و اتبعت الهوى والجهالات واحترقت بنار الشهوات صارت بقوته الوهمية كتاباً شيطانياً مشحوناً بأنواع الكذب والمغالطة والهذيان ، وكل كتاب هذا شأنة من حقه ان يطرح في النار ، فمن حق هذه الصعبة الشيطانية ان تقع في نار السعير كما اشار اليه بقوله (تعالى) «ان كتاب الفجار نفى سجين» وكما ان القوى الشاعرة التي لسائر الحيوانات (١) (وهي كتابها و صحيفة اعمالها) تحترق بنار الطبيعة في هذا العالم ، فان الطبيعة المسئولة على الاحسام الطبيعية سيما على النبات والحيوان الفاعلة فيها للاحالة و الادابة و الهمم عند اهل البصيرة نار محرقة تذيب الاجسام و تحيلها بالتلطيف والتصديد الى القوى والارواح كعمل هذه النار المحسوسة في المركبات بالاحالة والادابة والتبديل فكذلك نار الاخرة توقد في القلوب القاسية و النفوس العاصية ، و تحرقها و تعذيبها بشعالاتها و حرقاتها الضمعة من الغضب والحد والعقد والعداوة والبغضاء ، فان هذه كلها عند اهل الكشف الاخرى . ويقال له كشف الصور ، - نيرانات وشعالات كامنة الآن تعلقت بنفوس الاشياء والفجار ، محرقة لها معذبة اياها ، ماحية لما يرسم في كتابها من الاعتقادات الباطلة والآراء المنحومة . فعلى هذا المثال وما يشبهه يجب ان يحمل كون كتاب

(١) الشعب اما هو في ان الكتاب في الموضحين كتاب النفس ، و النار اما هي نار الطبيعة التي ذات ثلاث شعب المشتملة على ما في هذه النار المحسوسة (من الطعامية واللدامية والادوية) بنحو اشد كل ذلك بنحو الجسمانية وليس فيها ما في هذين النوريين والهميرات وليس النشيب من جميع الوجوه ، ومن المعلوم انه لا يلزم في الحيوانات بخلاف الانسان لتناثر هذه الاحوال للطرفة الاساية ، وانت تعلم ان هذا حقيقة الكتاب ولكن لكل حقيقة رتبة فيريد في الكون المورى الاخرى وللأجور صحيفة مكتوبة ووق منشور مسجود بنار السور كما خلق يظهر المشرق الانور وقد حقق المستف (قدم) ذلك في موضعه - مقدم.

النفس في النار لا ما يفهمه الظاهرية العاكفة على باب الحس في جميع الامثال . قال الله (تعالى) « و تلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون » وياك يا اخا الحقيقة وسالك الطريق الحق ان تفهم من قلم الله ولوحه ما يفهمه المشبهة من كون القلم آلة حمادية متخذاً من القصب او الحديد ، واللوح ذات صفة ملساء متخذاً من حشب او زمرد قياساً على قلم الآدمي ولوحه . بل كما لا يقاس ولا يشبه ذات الله صفاته ذات الخلق و صفاتهم . كذلك لا يشبه قلمه ولوحه و كتابه قلمهم ولوحهم و كتابتهم على انك لو نظرت في مدلولات هذه الالفاظ وحردتها عن الزوايد غير الداخلة في اصل مفهومها وروح معناها وجدت ان هذه الخصوصيات ككونها قصباً او خشباً او مداداً خارجة عن اصل ماهيتها و روح حقيقتها ، فان معنى الكتابة تصوير الحقائق على اية سورة كانت ، ومعنى اللوح الجوهر القابل لذلك التصوير ، سواء كانت جسماً محسوساً او جسماً غير محسوس (كما اذا رأيت في المنام أنك تكتب على لوح) او كان غير جسم كروح او نفس فاذا علمت هذا فحمل هذه الامور على ما يناسب الالهية اولى من حملها على ما يناسب الخلق فاستقم واتبع الهدى ولا تتبع الهوى .

تمثيل : ان الفطرة الانسانية الكاملة لكونها مخلوقة على صورة الرحمن مشتملة على مراتب العلم على مثال مراتبه التي للواجب ، وذلك لان الافعال الصادرة عن الانسان - من لندن ظهورها من بواطها وبروزها من مكان غيبها الى مظهر شهادتها - اربع مراتب لكونها اولا في ممكن عقله البسيط الذي هو غيب غيوبه في غاية الخفاء كانها غير مشعور بها ، ثم تنزل الى حيز قلبه ومرتبة نفسه عند استحضارها بالفكر واخطارها بالبال كلية وفي هذه المرتبة تحصل للسان التصورات الكلية والكبريات القياس عند الطلب للامر الجزئي المنبعث عنه العزم على الفعل ، ثم تنزل الى مخزن خياله متشخصة جزئية (و هو موطن التصورات الجزئية وصغريات القياس) ليحصل بانضمامها الى تلك الكبريات رأى جزئي ينبعث عنه القصد الجازم للفعل ، ثم تتحرك اعضاؤه عند ارادة اظهاره فيظهر في الخارج كذلك فيما يحدث في هذا العالم الطبيعي من الصور والاعراض . فالمرتبة الاولى بمثابة العلم الاجمالي ، والثانية بمثابة صورة

القضاء ، ومحلها لوح النفس الناطقة ، وكاتبها العقل البسيط ، والثالثة بمثابة الصور في السماء ، ومحلها اعوة الخيالية ، والرابعة بمثابة الصور الحادثة في المواد العنصرية ولا شك أن نزول الاول لا يكون الا بإرادة كلية و علم كلي ، و نزول الثاني بإرادة جزئية و علم جزئي ينضم الى الارادة الكلية فينبعث بحسب الملائمة والمنافرة رأى جزئي يستلزم عزمًا داعياً لطهار الفعل ، فيتحرك الاعضاء والادوات فيحدث الفعل وحركة الاعضاء بواسطة اعصابها بمنزلة حركة السماء ، وسلطان العقل الاساني في الدماغ كسلطان الروح الكلي في العرش ، وظهور قلبه المعنوي في القلب الصنوبري كظهور النفس الكلية في فلك الشمس ، ادهو من العالم بمنزلة القاب الصنوبري من الانسان (١) كما ان العرش بمنزلة الدماغ و الله بكل شيء محيط وهذه المراتب الاربعة ثلاث منها علمية ، وهي الثلاث الاول ، لان وجودها وجود صوري واما المرتبة الاخيرة فليست من مراتب العلم كما توهم ، لكنها معلومة بالعرض كما أن وجودها ايضاً بشعبة ماهو معلوم بالذات . وقد حوت الاشارة اليه فاحتفظ به .

ختم فيه زيادة كشف وتوضيح

اعلم انه ورد في الحديث « ان الله (تعالى) سبعين الف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لاحرق سبعين وجوه » (٢) كلما انتهى اليه بصره « وانا وقع الاحراق

(١) اذ كما انه ينبت النوء والحرارة التي هي منبعا للنضج والحياة منفي العالم كذلك ينبت بالقلب الروح البخاري الذي به حرارة البدن وبه حياته ، والقوة الحيوانية القائمة به استعداد قبول قوى الحس والحركة فهو كالسراج ، والدم النقي المستحل ذبته ، والحس والحركة ضوئه - مرتبته .

(٢) « سبعين وجوه » انوار وجهه كذا في « التاموس » وفي شرح « حكمة الاشراق » المراد بها انوار المراتب الالوية التي اذارها الملائكة المقربون مسبحوا لها بروحهم من جلال الوضوئية وكبريائه ، والملكة في هذا الممد المراتب الانسان سبع وهي الطائفة السبع التي كتبناها في الحاشية السابقة والافلاك تسعة ، وعالم الناصر واحد ولما كانت الوجودات من سبع واحد والتفاوت فيها من حيث ظهور كثرة التأايد وقلتها فكما كان لهذه الالوية (اعني النفس الارضية) سبعة اطن كذلك للنفوس السائدة فيحصل من حرب السبع في السرة سبعون وكل -

والقهر لان المراد بهذه الحجب هيها هي المعلولات المرتبة المنوسطة بين الواحد وبين هذا العالم ، ولا شك أن المعلول البعيد يختص بنحو ضعيف من الوجود ، فإذا فرض وقوعه بهويته الضعيفة الوجود في مرتبة المعلول القريب لبطلت ذاته واضه حلت هويته فإذا اراد احد ان ينظر الى وجهه الكريم - لامن جهة هذه الحجب او قبل ان تبدل ذاته من نشأة الى نشأة اخرى وهكذا الى ان قطع الحجب كلها او بعضها ، و صارت في مرتبة الحجاب الاول او قريباً منه - لكان حاله كما وقع لحبل موسى ، و لهذا قال «جبرئيل» حين سئله الرسول ﷺ عن عدم تجاوزه عن مقامه المعلوم :
لودنوت انملة لا حترقت .

واعلم ان المراد من الحجب النورية هي العقول المجردة المترتبة في الوجود المتفاوتة في النورية ، وهي مع ذلك انوار خالصة لا يشوبها ظلمة العدم ، لانها ليست زمانية بخلاف غيرها كالتقوس والطبائع ، وهي المرادة من الحجب الظلمانية لانها زمانية وكما هو زمني فللعدم دخول في نحو وجوده - وليست نوريته خالصة عن الظلمة لكن كلها من مراتب علم الله التعصبية واما لوجودها الله - مع ان ذاته في غاية النمام و النورية غنياً عن العالمين - تكملاً لوجود لوازم الاسماء و الصفات اعني اعيان

— منها على لئالك من الاسماء العننى (تعالى) فيحصل بهمون الثامن التبعات و الحجب ، وجوداتها حجب نورية ، ومنها حبها حجب ظلمانية والاولى والاظهر ان يمكن الامر بان يقال في كل من السبع المعرة ادخر الاسماء من القبضات المعرفنة من العناصر ، وتبع قبضات من الالاف النقة مثل ان التفكير من فلك الفس والفسب من المريخ والمحبة من الزهر وهكذا وفي كل من السبع هذه المعرة بسببه ، وكذا الاسماء الالفية العننى وعلى ما ذكره (قده) - كما في شرح حكمة الاشراف من ان المراد بها العقول المجردة و الاجسام - كان العدد بياناً لوقوع الكثرة لان العقول اكثر من هذا فان كثر العقول المرخية بحسب كثره الانواع الارضية البرية والبحرية والسموية الفلكية والكوكبية الثابتة والسيارة ، والثوابت اكثر من قطرات البحار و عدد الرمال ، او يقول على قاعدة الكثرة في الوحدة بنحو أعلى ، عالم العقل جامع لوجودات العوالم المعرة الجسمية والمراتب السبع لكل واحد منها مع معلوبيته للاسماء الالفية والعلم عنده (تعالى) - مرقده .

الممكنات و ماهياتها فان لها تعوين من الوجود كما وقع التنبية عليه : ابعدهما
 النحو الاجمالي الواجبي ، وهذا بالحقيقة ليس وجوداً لشيء منها ولا لجمعية بل لجمعيةها
 ومسامها وانما هو مظهر لها وثانيهما النحو التفصيلي الخاص بواحد واحد منها ،
 فاراد الله (تعالى) بمنايته الشاملة ورحمته الواسعة ان يقبض عليها وجوداتها المختصة
 وان يكمل وجودها الملمى بوجودها العيني و الغاية و الفرض في هذه الارادة ليس
 امراً غير نفسه ، اذ هي كلها راجعة الى صفاته (١) وصفاته عين ذاته ولذلك قال بعض
 ابيائه (عليهم السلام) وقد سئل لم خلقت الخلق ؟ يارب ! بقوله دكنت كنزاً مخفياً
 لم اعرف ، فخلقت الخلق لاعرف ، فهذه المعرفة التفصيلية للمعارف بالله و اسمائه و
 صفاته لم تحصل على الكمال الا بهذا الوجود التفصيلي فكملت مراتب العلم بالله لا
 ان الله يكمل بهذا الوجود لو بهذا العلم فتجلى الحق (سبحانه وتعالى) بقوله لنفسه يا نور
 السبعات الوجيبة . فظهرت الارواح المهيمة (٢) في النيب المستور الذي لا يمكن
 كشفه لاحد . وانما يقال لهم المهيمون لان كل واحد منهم لا يعرف ان ثمة موجوداً
 غير الحق ، لفناؤه بالحق في الحق من نفسه ، اذ لا نفس له سوى الموجودة بالحق لاستيلاء
 سلطان الاحدية على وجودهم ، فمن لا وجود له متصلاً عن الحق فلا يعرفه الا بالحق بالحق
 فلا يعرفون سواه اذ المعرف ففرع الوجود ثم اوجد الحق (تعالى) دون هؤلاء الارواح بتجل
 آخر ليس الاول وبالجمل اول ما اوجد الله (تعالى) من عالم العقول القادمة جوهر
 بسيط كلي ومع ساطنه هو جميع العقول كما أن فلك الافلاك عند بعض عبارة عن مجموع
 الافلاك (٣) وهو الحق عندنا (٤) اثبتناه بالبرهان ، فلموجوده كثيرة لا يتكثر في ذاته

(١) اي : الاعيان الثابتة راجعة اليها لقاء المنظر في الظاهر وبعبارة اخرى الغاية و
 الفرض في هذه الارادة مeroقية الذات والمروقية عين ذاته ، اذ عند مeroقية الذات ولا سيما
 بالحضور - يتلاشى كل الاغيار - من نفسه .

(٢) مام على وجهه : ذهب من الشق لا يبدى اين يتوجه . وفيه الحب : جملته اعيان .
 (بضم الهاء) والهيام : الجنون من المفق .

(٣) اي بياهي متعلقة لنفس وراء نفس كل واحد واحد كما احتمل المحقق الطوسي
 والا فالمجموع لا وجود له عليه - من نفسه .

(٤) اي : كون ذلك الجوهر البسيط كل العقول بنحو الكثرة في الوحدة والوحد في -

بتمدها . وله افتقار ذاتي وجودي لموجده . كما مر يانه في اوائل الكتاب . وسماه الله تعالى
 وحاهود قلماء ودام رايه وروحاً في الحديث عقلاء وقد ذكرنا اكثرها . قال الله تعالى
 وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق وهو الحازن الحفيظ علام
 الغيوب يعلم موحد . فعلم نفسه من حيث علم موجده . كما علم غيره من حيث علم
 نفسه . وهذا قوله **عز وجل** : « من عرف نفسه فقد عرف ربه » وهو عرش الله الاعظم الذي
 استوى عليه داته وبعده اللوح المحفوظ وهو . كما مر . النفس الكلية لجميع النفوس
 الجبرئية والقوى الادراكية لوجدها الله تعالى في المرتبة الثانية وفي العالم وهي
 من الملائكة الكرام ورجل الله الى الخلق بخلاف الطبقة الاولى فانها لم تخرج من
 صقع الربوبية ولم تنزل الى عالم الامكان لما علمت ان عالم الامكان منحصر عندنا
 في عالم الخلق دون الامر . وهي المشار اليها بقوله تعالى « وكنتم له في الالواح
 من كل شيء موعظة وتفصيلا لكل شيء » وهي موضع تنزيل الكتب . وهي اول
 كتاب سطره العقل ارقاماً تفصيلية وحروفها زمانية فامر الله القلم ان يجرى على هذا اللوح
 جرياً الى يوم القيامة بما قدره وقضاه فهذا اللوح محل لاقاء القلم (وهو العقل)
 اليه بطريق التفصيل ما يحمله من الله بطريق الاجمال لان النفس محل التفصيل
 لاهازمية .

وذكر بعض المكاشفين الذين يقع لهم مكاشفة الحقائق في كسوة الامثلة وان
 لهذا العلم ثلثمائة وستين سنام حيث ما هو قلم . وله ثلثمائة وستون وجهاً من حيث ما هو
 روح وثلثمائة وستون لساناً من حيث ما هو عقل وله ثلثمائة وستون نهراً من حيث ما هو
 علم . وهو ماء الحيوه وعين الحيوان تستمد هذه الانهار من ثلثمائة وستين بحراً من

الكثرة حق عندنا . ويؤيد قوله مثلاً به قوله وجوه كثيرة . الى آخره . ويحتمل ارجاع الضمير
 الى «كون تلك الافلاك كما » بشرط ان يكون كونه مجموع الافلاك عبارة عن كون الملك
 الاطلس جامداً لصفات الافلاك الثمانية . واما اتخاذ الاحتمال (١) الذي ابداه المحقق (قدمه)
 مذهبا فلا يرتضى بدوينا فيه ظواهر ما سيذكره بدمضعة مع اثلاث كثير من القواعد به . من قدمه .
 (١) وهو ان يكون الافلاك ثمانية ويكون الحركات اليومية مستندة الى نفس متعلقة بمجموعها
 تحركها بالسرعة لالي فلك خاص . اهـ .

بحار العلوم (١) وهي اجمال كلمات الله التي لا تعد كما جاء المثل منها في القرآن «ولوان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمد من بعده سبعة ابحر ما تعدت كلمات الله» وهذا الملك الكريم الذي هو لوح لما فوقه هو ايضاً قلم لما دونه ، وهكذا كل فاعل ومفعول من القوى الادراكية لوح وقلم باعتبارين ، فتولدت الاقلام والالواح بعد هذين الملكين الكريمين الذين احدهما (وهو القلم) بمنزلة آدم و الآخر (وهو اللوح) بمنزلة حوا ، تولد الاولاد المس والبنات مبهماً ، وكان القلم الاعلى واهب الارواح فيما هو فيمن ذاتي له وارادى الله ، كما ان صدور العمل عنا بالارادة ارادى لنا . وداتى لارادتنا ولهذه النفس نسبتان سبة نورانية هي مما يلي العقل الكريم ، ونسبة ظلمانية هي مما يلي الهولى ، فهذه الرابطة تأخذ من العقل صوراً عقلية ثابتة ، وهذه الرابطة ترسم في الهولى

(١) هذا الابدان هي الثلاثمائة وستون اسماً من اسماء الله المشار اليها في حديث مشهور عن محمد الرواة مروى عن داود بن عبد الله جعفر السافق ع ، قال : (ان الله تبارك وتعالى) خلق اسماً بالحرى غير مصوت ، وباللسان غير منطوق ، وبالشخص غير مجسد ، وبالشعيرة غير موصوف ، وباللون غير مبرمج ، معنى هذه الاقلام ، مبدء هذه الحدود ، محبوب هذه حى كل منهم ، مستقر غير مشهور فجعله كلمة تامة على اربعة احراء مائة ، ليس شيء منها قبل الآخر ، فالظاهر منها ثلاثة لما في الخلق اليها ، وحجب منها واحداً وهو الاسم المكنون المخزون ، فهدى الاسماء التي ظهرت ، فالظاهر هو الله (تبارك وتعالى) وسعر سبحانه لكل اسم من هذه الاسماء اربعة اركان ، فذلك اثنا عشر ركناً ، ثم خلق لكل ركن منها ثلاثين اسماً فملا منسوبها اليها ، فهو الرحيم ، الرحيم الملك ، القدوس ، الخالق ، الباري ، المصور ، الحى القيوم ولا تأخذ سنة ولا نوم ، المليم ، الخبير ، السميع ، البصير ، الحكيم ، العزيز ، الجبار ، المتكبر ، العلى ، العظيم ، المقنن ، القادر ، السلام ، المؤمن ، المهيمن ، المهيمن ، المهيمن ، الوديع ، الرقيق ، الجليل ، الكريم ، الرائق ، المحيى ، المميت ، الباعث ، الوارث ، فهدى الاسماء و ما كان من الاسماء الحسنى حتى تتم ثلاث مائة وستون اسماً (الحديث) وكونها ابعاراً باعتبار وجودها هذا باعتبار الفاعل وبأثيراته . ففى القابل ايما حمل ثلاث مائة وستون تأثراً واعمالاً الى ان حصل من جسم الملك ثلاث مائة وستون درجة - من قدره .

صوراً طبيعية كائنة متجددة ، وهي في نفسها خضراء لامتراجها من النور والظلمة وهي كتاب اللمردة ثم اشأ الله بعدها الفلك الكلي والعرش الجسماني واستوى عليه باسم «الرحمن» استواء يليق برحمته على خلقه ، وهو دين الاستوائين السابقين اللاتقيين بذاته وصفاته وهو بحر كنهه الدورية الدائمة صورة شوق النفس الكلية الى الله (تعالى) ووجدتها كل آن منه (تعالى) شيئاً غير ما وجدته في آن آخر فينشأ الرمان منها والمكان من صورتها لما يقبل من الشكل المستدير ، وهو افضل الاشكال وحركته اسرع الحركات وبهذه الحركة يتحرك الافلاك (١) كلها اقتداء بها ولكل منها حركة خاصة من محرك تقاسي خاص تشبهاً بمعشوق خاص تقريباً اليه طاعته (تعالى) هو الذي «دار رحبها وبسم الله مجريها ومرسيها» واليه متنهاها وهذا الفلك الكلي للطافة كانه حد مشترك بين عالم الصور الادراكية (وهو عالم النفوس وعالم الآخرة) وبين عالم الاجسام المادية (وهو عالم الطبيعة والديا) فهو ارض الآخرة وسماها الديا. وقيل الموصوف يكونه سقف جهنم من حيث سطحه المقعر وارض الجنة من حيث محدبه هو فلك الكواكب المسمى بالكرسي (٢) . كما ورد عن النبي ﷺ ارض الجنة الكرسي و سقفها عرش الرحمن ولعل المراد من الكرسي الوارد في لسان الشريعة هو هذا

(١) تحركها بالمرض ، وذلك القوة نفس الفلك الكلي ، واما حديث التشبيه بحركة السبينة وحركة ركبتها الى خلاف جهة حركتها فغير مستقيم ، لان ذلك في الحركة المنقبضة ولا يتم في المستديرة اذ تصور بل تتحقق حركة الكرة المجوفة بالحركة المستديرة مع سكون ما هي جوفها - من قده .

(٢) ليس مراد القائل ان حقيقة جهنم ما حواء هنا بل مراده ان حكم الحواس - حتى البصر - اما هو الى هناك فاذا ادرك هنا وما حواء - غير متدلية بالحق ومردون ان تكون - بجالي اسمائه وصفاته - بل بجالي متشعبة متكررة متانة الوجود الى الماهيات والمواد - سارت منشأ للورود على جهنم ولذا كان بعد اجوابها عدد المشاعر الخمسة الظاهرة والاثني الباطنين (الحس المشترك والوهم) والا فجهنم مخلوقة بالمرض للاموار والكرسي وما حواء اموار الحق وفي حق من يأخذ بلفظ الى الله منشأ الوجود على الجنان وقدر ان العوالم الوجودية مراتب علمه وانوار وجهه - من قده .

الملك الأقصى الجسماني المذكور، ومن عرش الرحمن هو ما يحاذيه من عالم المثال، وهو الملك الكلي المثالي والعلم عند الله . وبالجمله كلما يفتح الله من رحمته لخلقه في هذا العالم يدخل عليهم من باب السماء العليا ومن ابواب السموات، وكل من دخل الجنة او عرج الى الله لا بد ان يلج ملكوت السموات ويتغذ من اقطارها ، حتى ينتهي الى سدة المنتهى ويخرج من بابها الى ذلك العالم .

واعلم ان الكلمات النازلة من الحق تنزل الى هذا المنتهى احدية غير منقسمة، فنقسم بعد هذا المنزل قسمة خارجية الى الغيب والشهادة والمورة والمعنى والدنيا والآخرة ولهذا يقال للكرسى : موضع القدمين المتدلين احدهما الى عالم الجنان ، وهي المشار اليها بقوله (تعالى) : «ان لهم قدم صدق عند ربهم» والاخرى قدم الجبار المشار اليها بقوله (تعالى) : «حتى يضع الجبار قدمه فيها فتقول: قطنى يا رب» فاحدى القدمين تعطى ثبوت اهل الجنات في جناتهم وهي قدم الصدق والاخرى تعطى ثبوت اهل الجحيم في جحيمهم وهي قدم الجبروت / وإلى هذا المنتهى ينتهى صحائف اعمال بنى آدم وأما صحائف علومهم فقد يتجاوز منه وينتهى الى الله كما قال (تعالى) «اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه» .

ثم اعلم ان الله اشأ الافلاك الباقية بعضها فوق بعض الى العناصر ورتبها ترتيب مدبراتها العلوية في اللطافة والكثافة فالعالم كله كجوهرة واحدة ذات طبقات متدرجة في اللطافة والنورية، فكل ما هو اعلى فهو اطلب وأنور وكل ما هو ادنى فهو اكثف واكدر حتى ينتهى في احد الجانبين الى نور الانوار ، وفي الجانب الاخر الى اسفل السافلين ، والكل منازل ومراحل الى الله بوجه آخر مراتب علمه . وبوجه مظاهر صفاته وآيات جماله وجلاله . وبوجه انوار وجهه و اشعة كماله وظلال قهره .

دقيقة اشراقية : واعلم ان عالم الشهادة كالعشر بالاضافة الى عالم الملكوت وكالاعاب بالقياس الى الروح كالظلمة بالنسبة الى النور وهكذا كل طبقة من الملكوت الاعلى والاسفل بالنسبة الى فوقها على هذا المثال كما ان الانوار المحصورة السماوية التي تنبس منها الانوار الارضية قد يكون لها ترتيب بحيث يقتبس بعضها من بعض فالاقرب من المنبع

يكون اولى باسم النور لانه اشد واقوى في الظهور ، كما يفرض ضوءه داخل من القمر في كوة بيت واقفاً على مرآة منصوبة على حائط و منعكساً منها على حائط آخر في مقابلته ، ثم منه الى الارض ، فامت تعلم ان ما في الارض من النور تابع لما في الحائط ، ومولما في المرآة ، وهو لما في القمر ، وهو تابع لما في الشمس اذن نور القمر مستفاد منها . وهذه الانوار الاربعة مترتبة في النورية بعضها اكمل من بعض ، ولكل منها مقام معلوم لترتيبها في الوجود ، وكذلك قد اكشف لارباب البصائر بالرهان و الكشف معاً أن الانوار الملكوتية عقلية كانت او نفسية انما وجدت من نور الانوار على ترتيب كذلك ، وان الاقوى هو النور الاقرب الى النور الاقصى الذي لا نهاية له في الشدة وكل ما هو اشد قريباً منه فهو اكمل نوراً واقوى معرفة بنفسه وبربه ، وكلما هو ابعد فهو ناقص نوراً واقل علماً واضعف وجوداً حتى ينهي الى عالم الاطلال ثم الى الظلمات ، وتلك الانوار كلها مراتب علمه بذاته ومنازل لطفه ورحمته فافهم اشياء الله (تعالى) .

تفريع سبهما عرفت ان النور هو الوجود لانه يلزمه الظهور وله مراتب ومراتبه مراتب الوجود بعينها ، فاعلم . انه لا ظلمة اشد من كنم العدم لان المظلم انما يسمى في العرف مظلماً لانه ليس للانصار اليه سبيل ، اذ ليس موجوداً للبصير وان كان موجوداً في نفسه ، فالذي ليس بموجود لا لغيره ولا لنفسه فهو اولى بان يسمى مظلماً لانه الغاية في الظلمة فاذا تقرر هذا فمقول : ليس في الوجود ما هو مظلم بالحقيقة ، والا لكان معدوماً صرفاً بل الذي يمكن تحققه هو المركب المتمرج نوره الوجودي بظلمات امكاناته وجهاته العدمية . وذلك كالأجسام واحوالها لانها زمانية الوجود ومكانية ، فكلما وجدت في حدهما عدت عن سائر الحدود .

الموقف الرابع

في قدرته (تعالى) وفيه قصور:

الفصل (١)

في تفسير معنى القدرة

ان للقدرة تعريفي (١) مشهورين : أحدهما صحة الفعل ومقابله اعنى الترك وثانيهما كون الفاعل في ذاته بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والتفسير الاول للمتكلمين و الثاني للفلاسفة و من افاضل المتأخرين من ذهب الى أن المعنيين مثلا زمان بحسب المفهوم والتحقيق ، وان من أثبت المعنى الثاني يلزمه اثبات المعنى

(١) لا ريب أن الصفات التي نسبتها فيه (تعالى) كالعلم والقدرة والمحياة و غيرها (أما هي الصفات الكمالية التي يجدها فيها عندنا من الفاعل الوجودية ، ثم نجد لها من شوب الاعداد والنفاس فتعود سنة كمالية بعنة تقبل الصدق والاطلاق عليه (تعالى) بما أنه كمال بعث لا يشذ عنه كمال ، فالشأن كل الشأن في تجريد معنى القدرة على أي من التعريفين عرفت فليس لمسلم أن القدرة بحدودها المادية التي توجد عندنا لا توجد عنده (تعالى) ، ولا هي بهذا المعنى تصدق عليه فمقول : أما تفسيرها صحة الفعل والترك والصحة على ما نفهم من معناها هو الجواز ، أي : كون النسبة بين الفاعل وبين كل من الفعل والترك نسبة الامكان ، فلا يكون الفعل ممقنا حتى ينقيد المبدء الفاعلي بالترك ، ولا الترك ممقنا حتى ينقيد بالفعل ، فيمورد الامر الى كون الفاعل مطلقا غير مقيد بغيره من الفعل و الترك ، هذا وليس في حد القدرة ان تكون لغير الفاعل القادر ولا حله وان كانت القدرة التي لنا خارجة عن ذاتنا .

ثم ان الواجب (تعالى) وجود لا يقوبه عدم ، ومطلق غير مقيد بشيء ، ولا محدود بحد على ما تفعل عليه البراهين ، و فاعل للكل بنفس ذاته لا بأمر يلحقه من خارج ، وقد اقيم عليه البرهان فاذ كان ذاته هو مبدء الفعل وهو ، مطلق غير مقيد فلا يكون مقيدا بالفعل لا امتناع الترك ولا بالترك لا امتناع الفعل ، بل مبدء فعله الذي هو ذاته مطلق غير مقيد بالفعل والترك (أي بوجود الفعل او الترك) وهذه هي القدرة الواحيدة وهي عين الذات ، وادكامت الذات المتعالية في مبدئيتها للفعل مطلقا عن أي قيد مفروض فلا يتقهر شيء هو فوقه او هي عرضة بايجاب الفعل —

الاول قطعاً، وذلك لان الفاعل اذا كان بحسب شئ ذاته بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كان لامعالة من حيث ذاته مع عزل النظر عن المشية واللامشية يصح منه لعمل والترك وان كان يجب منه الفعل اذا وجب المشية والترك اذا وجب اللامشية ، فدوام الفعل ووجوبه من تلقاء دوام المشية ووجوبها لا ينافي صحة الترك على تقدير اللامشية ، و كذلك قياس مقابلته في الاعتبارين .

عليه ولا واجب غيره، ولا يقره شئ من افعاله بايجاب نفسه او غيره عليه، لانه متاخر عن الذات المتعالية قائم بمقتضاه في جميع شئون وجوده ولأنه (تعالى) يثبت في ذاته وجوب الفعل عند اقادة الوجوب النهري على فعله وقره على ان يوجد . فانه من اشنع المحال . و بهذا يظهر انه (تعالى) مختار في فعله . هذا ملخص القول في التعريف الاول.

واما تفسيرها ويكون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يعال ففعل ، ويرجع الى تعهد فاعلية الفاعل بالارادة ، وهي فينا صفة نفسانية تتبع العلم بمصلحة الفعل الملزمة ، وان شئت فقل : و الداعي الزائد ، فلوجود الداعي وتحقق العلم به دخل في فاعلية الفاعل بالفعل ، اي : ان المبدء الفاعلي فيها متفرقة بالعلم بما يكون داعياً الى الفعل .

ثم لو اثبت صفة الارادة في الذات المتعالية (ولكن بمعنى العلم بالاصح) - والمفروض ان فاعليته (تعالى) بشئ ذاته كما تقدم وان علمه عين ذاته - صارت الارادة العلم اللدان هما قيدان لفاعليتنا عن الذات المطلقة هناك ، وسبق عليه تعريف القادر ، لكونه فاعلاً عن ارادة وعلم بالاصح ، اي بالشيء بما يترتب عليه من المصلحة التي هي غاية وجوده ويحصل به ان كثرته كون ذاته مهده لكل خير ومصلحة . لغير ان المصلحة المترتبة خارجاً على الفعل لا تكون غاية لذاته المتعالية وداعياً ذا دخل في فاعليته ، بل هي المصلحة التي في علمه الذي هو عين ذاته ، ولا معنى لجعل هذا العلم تابها للمعلوم الخارجي وهو ظاهر . علمي ان مصلحة الفعل وجهة خيريته مترتبة على الفعل المترتب على مبدئيته الفاعلية ، فلا تكون مؤثرة فيها قاهرة عليها ولا قاهرة ايضاً غيرها فهو (تعالى) مختار على الاطلاق

هذا ملخص القول في التفسيرين ، وقد استبان ان القعدة على كلا التعريخين اطلاق الفاعل وعدم تقيده بايجاب يلحق به من ناحية الفعل او الترك . و اما تفسيرها بكون الفعل في حده الاستواء وعدم لحوق ايجاب من ناحية الفاعل فهو في معنى شئ الفاعلية واسناد وجود الفعل الى الاضافي - ط محظله .

اقول: في ما ذكره خلط وخط ، فان المحقق الجواز في الفعل ومقابلته مرجعها الامكان الذاتي (١) ، وقد استحال عند الحكماء ان يتحقق في واجب الوجود ولا منه جهة امكانية لان هناك وجوداً بلا عدم ، ووجوباً بلا امكان ، و فعلية بلا قوة . و انما يجوز هذه النقائص عند من يجعل صفاته زائدة على ذاته كالاشاعرة ، او يجعل الدواعي على صنعه و ايجاده امراً مبالئاً فيكون ذاته بذاته مع قطع النظر عن هذه الزوائد . صفة كانت او داعياً - جائز المشية واللامشية صحيح الفاعلية واللافاعلية واما عند من وحده وقدمه عن شوائب الكثرة والامكان فالمشية المتعلقة بالوجود والافاضة عين ذاته بذاته بلا تفاير بين الذات والمشيية ، لاني الواقع ولا في الزمن فالذات هي المشية ، والمشيية الذات بلا اختلاف حيثية تقيدية او تميلية ، فصدق القضية الشرطية القائلة: ان شاء فعل ، لا ينافي وجوب المقدم وضرورة التقدير العمل له ضرورة اذلية دائمة وكذا الشرطية القائلة: ان لم يشأ لم يعمل لا تنافي استحالة المقدم امتناعاً ذاتياً وضرورة تقييده ضرورة قازية فعلم: ان التفسير الثاني صادق عند الحكماء دون التفسير الاول. ولا يمكن التلازم بين التفسيرين الا في القادر الذي يكون ارادته زائدة على ذاته. واما الواجب (جل اسمه) فلكون في ذاته تاماً وفوق التمام - بذاته البسطة الحقة بفعل ما يفعل لا بمشيية رائدة ، ولا بهمة عارضة لازمة او مفارقة فهو بمشيته وعلمه ورضاه وحكمته التي هي عين ذاته يفيض الخير ويجود الظاهر ويضع الحكمة، وهذا اتم انحاء القدرة (٢)

(١) قد يطلق الامكان ويراد به الوقوع وهو ان لا يلزم من فرض وقوع شيء محال، ويشترط عن الذاتي في عدم العقل الاول لانه ممكن ذاتي وهو واضح ، وليس بوقوع اذ يلزم من فرض وقوعه محال هو عدم الواجب ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً . اذا عرفت هذا فان حمل الصفة على الامكان الذاتي لربها المحذور كما اشار اليه (قده) فكيف لا اذا حمل على الوقوع وربما اراد بعض المتكلمين وقا حقون تجاوز عن الامكان الوقوعي الى ضيق الوقوع في قدرة الله (تعالى) . وقال: لا بعض وقوع التركيب في اوقات موهومة لا تنتمي بالكل محال عند التحقيق - من قده . (٢) ومن هنا يلزم انقول المتكلمين: ان الله (تعالى) قادر مختار - خلافاً للحكماء - مقولوب عليهم لقولهم بالقصد ، فان القدرة والاختيار الحقيقيين ما هو خال عن شائبة الجبر الذي في الطابع والفاعلين بالقصد - من قده .

و أفضل ضرور الصع و الافاضة ، و ليس يلزم من ذلك حر عليه كفعل النار في احراقها و فعل الماء في تبريد موقد الشمس في اضافتها ، حيث لا يكون لمصدر هذه الافاعيل شعور ولا مشية ولا استقلال من قواعدها ، لانها مستخرات بامر مسعاهه ، وكذلك حال سائر المختارين غير الله في افعالهم ، فان كلا منهم في ارادته مقهور ، ويجوز من اجل الدواعي والمرححات مضطر في الارادات المنيعتة عن الاعراض ، مستكمل بها . ثم انه زعم «الفخر الرازي» انه لاحلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في معنى القدرة المنسوبة اليه بل النزاع بينهما لفظي ، اذ الخلاف بين التفسيرين المذكورين انما يرجع الى العبارة واللفظ دون المعنى والمفهوم كما ذكر . انما النزاع بينهما في قدم العالم و حدوثه لان المتكلمين جوزوا ان يكون العالم على تقدير كونه ازلياً معلولاً لعلة ازلية (١) ، لكنهم نفوا القول بالعلّة والمعلول الاذليين لانهما الدليل (٢) بل بمادل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادراً (٣) واما الفلاسفة فقد انهوا على ان الاذلي يستحيل ان يكون فعلاً لفاعل مختار ، فاذن حصل الاتفاق على أن كون الشيء ازلياً ينافي افتقاره الى الفاعل المختار ، ولا ينافي افتقاره الى العلة الموجبة و اذا كان الامر كذلك ظهر ان لاختلاف في هذه المسئلة انتهى قول الرازي في شرحه للإشارات).

ونعم ما قال الشارح المحقق «العلوسي» العلامة ، ان هذا صلح من غير تراخي الخصمين ، و ذلك لان المتكلمين بأسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال على

- (١) اقول : من كان عنده مناط الحاجة الى العلة هو الحدوث او الامكان مع الحدوث شرطاً او شرطاً كيف يجوز ذلك ، وآراء المتكلمين في المنطوق تدور على هذه - من قده .
(٢) انما لا يانه لو كان علة ومعلولاً اذليين لزم قدم العالم ، بل يانه لو كان كذلك لم يكن المؤثر قادراً مختاراً في المحاكمات ، اي لا بان الاذلي يستحيل ان يكون مفتقراً الى المؤثر ، - من قده .

(٣) اذ النية ينافيها على الوجوب وعدم التخلف ، ومما عندهم يصادمان القدرة والاحتيار ولما بسهم يجوزون التخلف وبسهم يجوزون الوقوع مع النسوية اذ مع الاولوية ، اذ الوجوب يؤدي الى الايجاب عندهم ، فيجوز الاوقوع مثل الوقوع مع تحقق سبب الوقوع - من قده .

وحوب كون العالم محدثاً من غير تعرض لفاعله فضلاً عن ان يكون مختاراً أولاً ، ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه : أ - احتياج الى محدث وأحدثه يجب ان يكون مختاراً ، لانه لا يمكن موحناً لكان العالم قديماً وهو باطل بما ذكرناه أولاً . فظهر انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار ، بل بنوا القول بالاختيار على الحدث واما القول بتقي العلة والمعلول فليس يمتنع عليه عندهم لان مثبتى الاحوال من المعترلة قائمون بذات (١) صريحاً وايضاً اصحاب هذا العاقل (اعنى الاشاعرة) يشنون مع المبدء الاول قدماء ثمانية سموها صفات المبدء الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب تسعة و بين ان يجعلوها معلولات لذات واجبية هي علتها ، وهذا شيء ان احترزوا عن التصريح به لغطاً فلا معيص لهم عن ذلك معنى فظهر انهم غير متفقين بتقي العلة والمعلول على القول بالحدث . واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلى يستحيل ان يكون فعلاً لفاعل مختار . بل ذهبوا الى ان الفعل الازلى يستحيل ان يصدر الا عن فاعل ازل تام في الفاعلية ، وان الفاعل الازلى التام في الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازل ، ولما كان العالم عندهم فعلاً ازل استندوا الى فاعل ازل تام في الفاعلية ، وذلك في علومهم الطبيعية (٢) وايضاً لما كان المبدء الاول عندهم ازلياً تاماً في الفاعلية حكموا بكون العالم الذى هو فعله ازلياً ، وذلك في علومهم الالهية ، ولم يذهبوا ايضاً الى انه ليس بقادر مختار (٣) بل ذهبوا الى أن قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته ، وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من

(١) فان اراد تقي العلة والمعلول الازليين بين الواجب ومعلوله ، فيكذب ازله (ثماني) احوالا عندهم مطلقة بداته كالمالية والقادرية ونحوهما ، وان اراد تقي العلة والمعلول الازليين مطلقاً فيكذب ان اختلاف الماهيات الثابتة في الازل عندهم انما هو بالاحوال - مرقمه .

(٢) لانه بحث عن العالم المشتمل على الاجسام والجسمانيات المادية السائلة ، بخلاف حكمهم الثاني لانه بحث عن الواجب الوجودي بانه فعله كذا ، فهو بحث الهى - مرقمه .

(٣) لانهم علموا ان فعل المختار يمكن ان يكون دائماً مثل انك لو كنت دائماً الوجود لكان فعلك اختيارياً كفعلك في محرك المنقطع ، وفعل الموجب قديماً غير دائم لنوقته على شرط ادفع ما مع كمال النار في احراقه العطش الرطب - مرقمه .

الحيوانات • ولا كمالية المحصورين من ذوي الطباع الجسمانية • انتهى كلامه
اعلى الله مقامه .

الفصل (٢)

في ان القعدة فينا عين القوة والامكان وفي الواجب (تعالى) عين الفعلية
و الوجوب .

اعلم : ان النفس فينا و في سائر الحيوانات مضطرة في افعالها و حركاتها
لان افعالها و حركاتها تسخيرية كعمل الطبيعة و حركاتها لانها لا تتحقق ولا توجد
لا بحسب افراض و دواع خارجية فالنفس منا كالطبيعة مسخرة في الافاعيل والحركات
سكن الفرق بينهما ان النفس شاعرة باغراضها و دواعيها ، و الطبيعة لا تشعر بالدواعي
والفعل الاختياري لا يتحقق ولا يصح بالحقيقة الا في واجب الوجود وحده . وغيره من
المختارين لا يكونون الا مضطرين في صورهم المختارين ، فان نفوس الافلاك تفعل
حركاتها من جهة دواع و معشوقات قاهرة عليها كما سنعلم ، و حركات الافلاك و
الكواكب تسخيرية الا انها ليست بطبيعية . فان الحركات الطبيعية تكون على اللزوم
من غير ارادة و شعور و رضى ، و ما يلزم شيئا كذلك ليس يلزم بقبضه ايضا في حاله واحدة (١)
و المعرك الفلكي يعرك من وضع الى ذلك الوضع بعينه ، فالتقس فيها قاصدة
لوضع تركه بعينه ولهذا يان واضح سيأتيك في مقامه . وكذا نفوس الحيوانات
الارضية اما تفعل ما تفعل و تتحرك فيما تتحرك لا بسعد القعدة ، بل لاجل الاغراض
و الدواعي . فكل مختار غير الواجب الاول مضطر في اختياره (٢) مجبور في افعاله .

(١) قصاصار بهذا الى دفع ما عسى ان يقال : ان في الحركات الطبيعية ايضا لزم القوة و
قبضه شيئا ، والوضع الذي يطلب . يهرب منه فان وصول الحمر عند الهبوط الى السهول انما
تلى المبدء المطلوب لطبيعته و هو بعبته هروب منه . وحاصل الدفع ان في الحركة الوضعية الطلب
لكل وضع من الهرب منه فان الانتقال فيها من شدة سيرة و الهرب منها حين الانتقال اليها
بينهما والطلب لها بصورتها - سقته .

(٢) المراد بكونه مضطرا في اختياره انه جعل مختارا لا باختيار منه بل خلق كذلك .

فالقعدة في نفوسنا عين القوة على الفعل والاستعداد و التهيؤ له ، فلا فعل بالاحتياط
الأمين الحق (تعالى) .

قال «الشيخ الرئيس» في التعليقات (١) «عند المترلق أن الاختيار يكون بداع
اوسبب ، والاختيار بالداعى يكون اضطراراً ، واختيار البارى (تعالى) وقعه ليس
بداعاً انتهى -

وقال في موضع آخر : معنى واجب الوجود ~~هو~~ ^{هو} ~~الواجب~~ ^{الواجب} ~~بالقوة~~ ^{بالقوة} ~~والاستعداد~~ ^{والاستعداد} ~~فإذا قلنا~~ ^{فإذا قلنا} : انه مختار وانه قادر ، فاما نضى به انه بالفعل كذلك لم يزل ولا يزال ، ولا نضى به ما يتعارفه الناس منهما فان المختار في العرف هو ما يكون بالقوة وانه محتاج الى مرجح يخرج اختياره من القوة الى الفعل اما داع يدعو الى ذلك من ذاته او من خارج فيكون المختار منا مختاراً في حكم المضطر ، والاول (تعالى) في اختياره له - يدعه داع الى ذلك غير ذاته وخيريته ، لم يكن مختاراً بالقوة ثم صار مختاراً بالفعل بل لم يزل كان مختاراً بالفعل ، ومعناه انه لم يحبر على ما فعله وانما فعله لذاته وخيريه ذاته لا لداع آخر ، ولم يكن هناك قوتان متنازعتان - كما فينا - تطاول احديهما ثم صار اختياره الى الفعل بها . وكذلك معنى قولنا انه قادر انه بالفعل كذلك لم يزل

مسألة المراد بكوله مجبوراً في أفعاله أن لا يبرره دخلاً في تمام فعله فليس يعتذر العمل عن استقلاله من نفسه من غير دخل من مسخر أوداع زائد سواء في ذلك أفعاله الاضطرارية والاختيارية، وليس المراد بالجبر ما يقابل التفرع والامر بين امرين كما سبأني - عطفه عليه .

(١) الكلام كان في القعدة وكلام دالعبخ في الاختيار ، والمال واحد لان الاحتيار هو كون الفعل مبيوقا بالمهادي الادبية من العلم والمشيئة والارادة والقعدة ، وكأنه مركب اعتباري منها فاذا كان الاختيار بالداعي استلزم كونه بالقدر مؤثرة بالداعي ، لان الداعي شعبة من نفس العلم لانه فيها هو التصديق بفائدة الفعل ، وان كان المشيئة والارادة بالداعي كان تأثير القعدة بالداعي لتقدمهما على القعدة واعتبار المشيئة في تعريف القعدة ، والفرق بين المشيئة والارادة ان المشيئة بالمسبة الى ماهية العلول والارادة بالمسبة الى وجوده ، وايضا المشيئة هي الحرمان الكلي الصلتق بالفعل والارادة هي الحرمان الجزئي - سقفة

يعلم علماً يقينياً ان القدرة الحقّة ازلية ثابتة ، والمقدورات حادثة متحددة الحصول ولامدافاة بين ان يكون الایجاد قديماً والوجود الذي اثره حادثاً في ايحادهما لا يكون نحو وجوده الا على نحو التجدد والافتضاء والتبدل والتصرم ، وهو جميع ما في عالم الطبيعة كما يتناه ، واما الصور المفارقة التي هي صور اسمائه (تعالى) و عالم قصائمه الازلي فليست هي من الافعال الخارجية ، بل من الصفات الالهية و الحجب البورية و السرادات الجلالية ، ولا يطلق عليها اسم العالم وسوى الله و سبحانه لهذا المطلب بسط وتوضيح .

تسجيل وتكميل : ان الحق الحري بالتحقيق والتحصيل لمن رفض العصبية وترك التقليد وطرده الطاغوت ورجع الى درك الحكمة وانخرط في حزب الملكوت واولياء الحقيقة ان يعلم ان الفرق بين القادر المختار وبين الفاعل الموجب ليس على سبيل ما كل لاجئاً عليه اكثر المحتجبين عن ادراك الحقائق بأغشية التقليد للاباء والمشايع ، لان الله (سبحانه) اذا كان هو الفاعل لما يشاء كانت ارادته مواجبة الوجود كذا انه لانها عين ذاته الاحدية قد دمر ان واحب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات ، فلم تكن تلك الارادة قصداً (١) الى التكوين سيما التكوين المطلق او التكوين الاول لا قرب الله جمولات اليه واشرف الكوائن منه ، لان القصد الى الشيء يستع بقاؤه بعد حصول ذلك الشيء المقصود (٢) فثبت ان ارادة الله (سبحانه) ليست عبارة عن القصد (٣) بل الحق في

(١) اي : طلباً للتمل بسبب داع زائد بل هو (تعالى) فاعل بالعناية - مراده .

(٢) لان المطلب بالتمام اذا نادى الى المطلوب المتطور انقطع مراده .

(٣) لكن الحق انه لو كان بين كميائنا النفسانية كينية متميزة متخللة بين العلم الجارم و بين الفعل باسم الارادة فهو القصد وهو ميل نفساني نحو التمل نظير ميل الجسم الطبيعي من مكان الى مكان ، وليس من الشوق او الشوق المؤكد في شيء كما سبحانه ، و ليس هو العلم وان كانت الصفات و الاحوال النفسانية (كالحب و البغض ، والرما و السخط و الحزن و السرور وغيرها) علمية شعورية ، لان الارادة لو كانت امراً متميزاً في نفسها فهي متخللة بين العلم والفعل فليست هي فينا العلم . ومن هنا يظهر اننا لو اردنا ان نزالها من شوائب النفس واجربا ومنهها عليه (تعالى) لم يطبق على علمه (تعالى) لان مفهومها غير مفهوم العلم .

معنى كونه مريداً أنه (سبحانه وتعالى) يعقل ذاته ويعقل نظام الخير الموجود في الكل من ذاته (١) وأنه كيف يكون ؟ ! وذلك النظام يكون لامحالة كائناً ومستقيماً ، وهو غير مناف (٢) لذات العبد الأول (جلا سمه) لأن ذاته كل الخيرات الوجودية كما مر مراراً : أن البسيط الحق كل الأشياء الوجودية فالنظام الاكمل الكوني الامكاني

ولا يرفع التجريد مع تناهر المفهومين ، بخلاف تجريد معنى العلم مثلاً ، فإنه و ان تبدلت خصوصياته و حدوده بالتجريد حتى عاد وجوداً واحداً متفياً عنه جميع خصائص الكيفية التفانية الخاصة لكن مناه الاملى وهو حضور شيء لشيء محفوظ باق بعد التجريد وعند الاجراء على ما كان عليه قبل .

ويظهر ايضا أنها لو اخذت صفاته (تعالى) بسما التجريد كانت صفة فعل تظهر المعلق والابعاد والرحمة منتزعة عن مقام الفعل ، فتعامة الفعل من حيث السبب اذا نسبت الى الفعل سميت ارادته ، فهو مراد له (تعالى) ، واذا نسبت اليه كانت ارادة منه فهو مراد كما ان كل ما يستكمل به الشيء بقائه رزق فالشيء مرذوق وهو (تعالى) رازق وهكذا ، وعلى هذا جرى الكتاب العزيز فيما استعمله من لفظ الارادة و المحبة كقوله (تعالى) : «وليه أن يمن على الذين استصفوا في الارض» (الاية) وقوله : «فاراد ربك أن يهلك أشعيا» (الاية) وقوله : «فيسلكس الشيطان ان اراد ان يهلك المسيح» (الاية) وقوله : «انما أمره ادا اراد شيئاً أن يقول له كن فيكون» الى غير ذلك من الايات .

وأما ما ذكره هو وغيره من الحكماء الالهيين من أمر الارادة الدائمة وأقاموا عليه البرهان فهو حق لكن الذي ثبته البراهين أن ما سواه (تعالى) تستند الى قدره التي هي هدفته المطلقة للعبود عليه بنظام العبور وأما تسمية العلم بالعبود والاصح ارادة أو اطلاق مفهوم الارادة بهذا التجريد على العلم بالاصح الذي هو عين الذات فلا . ثم قام البرهان على أنه واجب لكل كمال وجودي ، وهذا لا يوجب تخصيص الارادة من بينها بالذكر في ضمن الصفات الثابتة وبالجملة ما ذكره حق من حيث المعنى ، و انما الكلام في اطلاق لفظ و الارادة ، و اطلاق ما جرد من مفهومها على صفة العلم و البحث كما نرى اشارة بالنسبة ط مد ظله .

(١) فالارادة هي العلم الثنائي - مرقده .

(٢) ليكون مرضياً به مراداً محبباً بالعرض لذاته ثم كيف يكون منافياً ، و المعلوم

ملائم لمثلته من قدره .

تابع للنظام الأشرف التواحيى الحقيقى ، وهو عين العلم والارادة . فعلم المبدء بفيضان الاشياء عنه وأنه غير مضاف لذاته هو ارادته لذلك ورضاء . فهذه هي الارادة (١) الحالية عن النقص والامكان وهي تنافى (٢) تفسير القعدة بصحة الفعل والترك (٣) لا كما توهمه بعض من لا ايمان له فى الحكمة والعرفان .

ثم انك اذا حققت حكمت بان الفرق بين المرید وغير المرید - سواء كان فى حقنا او فى حق البارى - هو ما اشرنا اليه ، فان ارادتك ما دامت متساوية النسبة الى وجود المراد وعدمه ، لم تكن صالحة لرجحان احد ذيك الطرفين على الآخر ، واذا صارت الى حد الوجوب لزم منه الوقوع ، فاذن الارادة البجازمة حقاً اما يتحقق عند الله وهناك قد صارت موجبة للفعل وجوباً ذاتياً ازلياً ، واما فى غيره فلا يخلو عن شوب الامكان والقصور والفقور ، ولا ضرورة فيه الاضرورة بالغير مادام الذات او الوصف لا الضرورة الازلية . فاذن ما يقال من ان الفرق بين الموجب والمختار ان المختار ما يمكنه ان يفعل وان لا يفعل ، والموجب ما لا يمكنه ان لا يفعل ، كلام باطل لانك قد علمت : أن الارادة متى كانت متساوية لم تكن جازمة ، وهناك يمنع حدوث

(١) قد عرفت أن استثناء الصنع و الایجاد الى العلم بنظام الغير حق لانما من عنه ، لكن انطباق مفهوم الارادة بالتحديد على هذا العلم الثانى ممنوع - ط مدخله .

(٢) لانه اذا كانت محبة (تعالى) وجوبية اذلية لم يتخلف عنها الایجاد و المحبة مشبهة فى القعدة و لذلك قد يتكلم فى القعدة و قد يتكلم فى الارادة ، و الحاصل ان بعد معرفة الارادة الوجوبية وانها عين العلم النفسى الوجوبى الذى هو عين ذاته (تعالى) يعلم انها لا يمكن الصحة و الامكان فى تعريف قعدة الله (تعالى) ، و المتكلمون و ان قالوا بالامكان بالنظر الى الذات و الوجوب بالنظر الى اعتبار الارادة لكن لما كانت الصفات عين الذات كان اعتبار الارادة وغيرها واحداً ، وظهر تعلق البحث عن الارادة بالبحث عن القعدة - ط قده .

(٣) تقدم منا توجيه لهذا التفسير بأخذ صحة الفعل والترك متالذات دون الفعل ففهم اطلاق الذات فى فاعليتها وعدم تنجسها بوجوب الفعل عليه أو وجوب الترك عليه ، و يلزمه الاختيار واستثناء الايجاب - ط مدخله .

المراد الأعند من نفى العلية والمعلوليه بين الاشياء كالأشاعرة ، ومتى ترجيح أحد طرفيها على الآخر سارت موحية للفعل ، ولا يبقى حينئذ بينها وبين سائر الموحيات فرق من هذه الجهة ، بل الفرق ما ذكرناه . ان المرید هو الذي يكون عالماً بصدور الفعل غير المضافي عنه . وغير المرید هو الذي لا يكون عالماً بما يصدر عنه كالقوى الطبيعية وان كان الشعور حاصلًا لكن الفعل لا يكون ملائماً بل مضافاً مثل الملجأ على الفعل فان الفعل لا يكون مراداً له (١) .

ومما يدل على ما ذكرناه من انه ليس من شرط كون الذات مریداً أو قدراً إمكان ان لا يفعل : ان الله اذا علم انه يفعل الفعل الفلاني في الوقت الفلاني ، فذلك الفعل لولم يقع لكان علمه جهلاً ، وذاك محال ، والمؤدي الى المحال محال . فعدم وقوع ذلك الفعل محال ، فوقعه واجب (٢) . لاستحالة خروجه من طرفي التقيض مع ان الله مرید له وقادر عليه ، فظهر وتبين : ان امكان اللاكون وصحة الترك ليس شرطاً لكون الفعل مدة دوراً عليه او مراداً و **ظهر اوضح الظهور** : ان مدار القادرية على كون المشية سبباً لصدور الفعل او الترك . وان العادر هو الذي ان شاء فعل وارمل . يشأ لم يفعل ، وان وجبت المشية وجوباً ذاتياً او غيرياً . وامتنت اللامشية امتناعاً

(١) قد قدمنا (في مباحث الملة والمعلول) أن فعل الفاعل المجبور على فعله ارادى وان تأثير المجبر في اجباره اما هو في مرحلة العلم المتقدم على مرحلة الارادة ، و لولا الارادة لم ينسب اليه الفعل اصلاً فليس شئت يده ورجله والقي من سطح الى الارض فسقط (مثلاً) لا يمد سقوطه عليها سلامه ولا اختياراً ولا اجباراً ، وهو ان حده بالقتل ان لم ينزل من السطح على الارض فنزل فانما ينزل اجباراً لكنه مرید لفعله وان بداله ان ينزل من غير ان يهدد فنزل كان نزوله من ارادة واختيار مما قاله لعل الاجبارى ارادى كالاختيارى ، و الفرق بينهما ما ذكره المصنف (قدم) من الملازمة والتضاد ، و ذلك امر راجع الى الترجيح العلمي لا الى الارادة كما هو ظاهر كلامه (قدم) ط مظهره .

(٢) ولا يستشكل بلزوم الجبر في الافعال الاختيارية فان العلم الارلى متعلق بكل شيء على ما هو عليه فهو متعلق بالافعال الاختيارية بما هي اختيارية فيستحيل ان تنقلب غير اختيارية . وبعبارة اخرى : المقضى هو ان يسد الفعل عن الفاعل الفلاني اختياراً فلما تنقلب العمل من جهة تعلق هذا القضاء بغير اختيارى ، ناقض القضاء نفسه ط مظهره .

ذاتياً او غيرياً ومن توهم انه لابد في كون الفاعل قادراً ان يقع منه الالامشيقتان أما
اوضح وقوعها (١) اخطأ وخلط ولم يعلم بأن الفاعل انما يكون فاعلاً بالفعل حال
صدور الفعل عنه . وفي تلك الحالة يستحيل ان يصدق عليه انه شاء ان لا يفعل فلم
يفعل . فعلم ان صحة وصفه بالفاعلية (٢) ليست لاجل صدق هذه العملية بل لصدق
تلك الشرطية . والواجب (سبحانه) يصدق عليه انه لو شاء ان لا يفعل فانه لا يفعل .
وان كان ذلك المفروض محالاً وتلك العملية كاذبة . كما هي قولك لولم يكن الصانع
موجوداً لم يكن العالم موجوداً . لما بينا ان مشيئة الله عين ذاته . فادن كما ليس يضر
صدق تلك الشرطية عدم وقوع المقدم فكذا ليس يضره عدم امكان وقوعه فليس
لاحدان يقول : انا لا اعتبر في كون الفاعل قادراً مشيئة ان لا يفعل . بل تعتبره
كونه بحيث يمكن في حقه مشيئة ان لا يفعل (٣) والفاعل حال كونه فاعلاً وان كذب
عليه انه شاء ان لا يفعل . لكنه لا يكذب بأنه من شأنه ان لا يفعل دائماً . وانما اعتبرنا
هذا التقيد حتى يتميز عن الملل الموحدة . لا فانقول: قد سبق ان الجهات التي بها

(١) فلي الاول يثبت حدوث العالم على طريقة القشريس من المتكلمين . و على
الثاني يثبت القدرة و الاختيار على ما هو طريقته . وايضا على الاول كانت الصحة المتبعة
في القدرة عندهم محمولة على الامكان الوقوعي المستلزم لانفكاك الفعل عن القادر انفكاكا
زمانياً وعلى الثاني كانت محمولة على الامكان الدائي و هو (قده) يريد ان ينفي الامكان
من ايجاده (تعالى) بقسميه و انه لا يشر في قدرته الا تلك الشرطية المذكورة . و قد نقرر
في موضعه ان الشرطية تتألف من صادقين و من كاذبين و من سادقة وكاذبة و من
واجبين وممتنعين و راجية وممتنعة . و دخول أدوات الشرط فيما نحن فيه باعتبار مفهوم
المدخول وضوانه من قده .

(٢) السواب بالقدرة كما لا يخفى وجهه. (اد)

(٣) لا يمكن من وجهين . احدهما ان سلب حقيقة الفاعلية عنه بمفردة سلب الشيء
عن نفسه ادلا معنى في ذات الفاعل الواجب بالذات سوى صريح ذاته و ثابتهما انه لا يتناقض
المشيئة بالنفي المحض فانه عدم ولا شيء اى ليس وجوداً وشيئاً . ولذا عبر القوم بانه لولم يشأ
لم يفعل . من قده .

يصير الفاعل فاعلاً بالفاعلية التامة يستحيل ان يحصل ولا يترتب عليه الفعل ، فاذن الفاعل عند ما يستجمع الجهات التي باعتبارها يكون مؤثراً في الفعل لا يصدق عليه انه من شأنه ان لا يفعل ، بل يكذب عليه ذلك . و اما سبيل التمييزين المختار والموجب فليس كما توهموه ، بل كما مر من مدخلية العلم والمشيئة في الفاعلية والتأثير وعدم مدخليتهما ؛ فهذا نصاب التحصيل والتدقيق وسنعلم ان ما سوى الله من المختارين مضطرب في اختياره مجبور في ارادته .

الفصل (٣)

في دفع ما ذكره بعض الناس

ان من القائلين بصحة تفسير قدرته بصحة الفعل و الترك من تفصي من لروم جهة امكانية (هي صحة الطرفين وامكان الجانبين) بأن هذه الصحة ترجع الى ذات المعلول المقدور عليه لامكانه الذاتي وهذا من سخيف القول (١) فان ما ذكره لو كان حقاً لكان كل فاعل موجب قادراً ، فله يبق فرق بين الموجب والمختار ، اذا من معلول الا وهو ممكن الوجود والعدم نظراً الى مرتبة مبيته من حيث هي وان لم يرد بهذا الامكان الامكان الذاتي الذي هو مناط الحدوث الذاتي ، بل الامكان الواقعي او القوة الاستعدادية المستعدة للحدوث الزماني ، فقد علمت بطلانه في الفاعل التام الفاعلية .

واما جمهور المتكلمين من اصحاب «ابى الحسن الاشعري» فبينى ما ذهبوا اليه واعتمدوا عليه فيما ادعوه من تفسير قدرة الله هو انكارهم للعلمة والمعلول وعدم تسليمهم بتحقيق الوجوب بالايجاب في شيء من مراتب الفاعلية والايجاد ، بل مجرد الاولوية غير البالغة حد الوجوب يكفي لصدور الفعل من المختار ، و ان نفس الارادة من غير داع ومقتضى يكفي لصدور الفعل ، ولا حاجة في ذلك الى مرجع غير

(١) وايضا القعدة سنة الواجب (تعالى) و الصحة حينئذ صحة المعلول ، وكيف يصح تعريف سنته (تعالى) صحة معلوله ، والمعرف والمعرف لا يكونان متباينين - من قدره.

الارادة ، لان شأن الارادة التعلق بأى واحد من الطرفين و ان ترجح ارادة (١) على ارادة من دون مرجح زائد عليها وقد علمت : أن الاعتقاد بهذا المذهب القبيح المستنكر يخرج الانسان عن الجزم بشيء من الاحكام اليقينية ويجوز عنده تخلف النتيجة عن القياس البرهاني ضرورى المقدمات الاقراني على هيئة الشكل الاول. وقد مر فيما سبق ان امكان المبيات الجوازية هو العلة المقتضية لانتقائها الى العلة لان انتقائها هو العلة التامة لانتقائها ، لان الوجوب والامتناع موجبان للاستثناء عن العلة فادن لضرورة شيء من الطرفين فى المية يوجب الاحتياج الى المؤثر لا غير ذلك كالحدوث اوسبق المدم او نحوه .

فقد ظهر ان صنع العلة فى المعلول هو الايجاب لا غير ، وان الشيء مالم يجب لم يوجد ، فمادام الشيء على حالة امكانه يستحيل فرض وقوعه او لا وقوعه (٢) و انما يتعين له احد الطرفين بالوجوب من تلقاء العلة المقتضية واما الاولوية الغير البالغة عند الوجوب - سواء كانت ذاتية او حاصلة من السبب كما زعمه هؤلاء - فقير مجددة فى قطع النسبة الامكانية (٣) ولا محصلة للوقوع بالفعل بل يجب ان يجب المعلول بعينه

(١) اى : هنا يلزم عليهم لانه لازم قولهم فانهم حيث قالوا بجواز الترجيح من غير مرجح دون الترجيح بلا مرجح والا ، لان ادعاء اثبات المانع الرموا بالثاني بانه اذا كان المختار رجح احد مقدوريه على ا غير بمعنى ارادته فقلنا الكلام الى نفس الارادتين المتساويتين وبعبارة اخرى الى نفس الترجيحين فان استند ترجيح احدهما الى مجرد ارادة اخرى او ترجيح آخره هكذا لم التسلسل و الا فقد ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا سبب فنفى المرجح المسمى مستلزم لنفى المرجح الفاعلى ، فنحن هنا ضد الفكر والتعبير عليهم تقريباً لهم من قده .

(٢) وكهـ يكون الطرفان طرفاً واحداً ، والمواقع بين اللاتين شيئاً وان كان مع الاولوية ولم يلد جميع انحاء المدم (مثلاً) بل قولهم بالوقوع مجرد اللفظ ، فان حيثية الوجود كاشفة عن الوجوب وحيثية المدم من الامتناع ، فاذا لم يكن وجوب لم يكن وجود واذا لم يكن امتناع لم يكن عدم ، وقدمرت المسئلة فى السفر الاول وكتبت هناك ما يوضحها من قده .

(٣) اى : الامكان بمعنى سلب الضروريتين لا بمعنى تساوى الطرفين اذا المروض راجعية احدهما ومرجعية الآخر . وحاصل كلامه انه بعد تحقيق ان مناط الحاجة الى العلة هو الامكان -

المقتضية التامة . فلا يتقطع سؤال «اللم» للمائل عن سبب الحصول وسبب رجحان الحصول على اللاحصول الا بالانتهاء الى السبب التام الموجب والعلة التامة المقتضية .
واما اذا لم ينته اليه فالسؤال مستمر البقاء ، والاستمرار في الجانبين مشترك الورد بين الطرفين ، فيؤدي الى لزوم التسلسل في سبب الاولوية واولوية الاولوية وهكذا الى غير النهاية . فذلك محال لترتيبها واجتماعها .

على انه اذا لوحظت تلك الاولويات باسرها ملاحظة جمعية اجمالية فهي كالأولوية الاولى في ان مع وقوعها يجوز وقوع مقابلها . اذ لو امتنع ذلك لكان هذا الطرف بالغا حدا للوجوب وقد فرض أنها لم يبلغ ، هذا خلف والسرفيما ذكرنا من جهة ان الفرق متعق بين الوجوبات وبين الاولويات لا مكان الانتهاء في تلك الى الوجوب الاول الذاتي الذي هو منبع الوجوبات والوحدات ، وعدم امكان الانتهاء في هذه الى الاولوية (١) الاولى الذاتية التي يتبعها جميع الاولويات لانها فرض اولاهينا لا يصلح لاصل الوقوع ، فكيف ؟ لكونه يتبوعاً ومبدءاً لغيرها من الاولويات فبزرغ فور الحق (٢) وازاح ظلمة الباطل وتبين : أن النسبة الامكانية مطلقاً

لا يعلم انعدام الامكان باقياً فالحاجة الى العلة باقية بعد ، ولم تنسد بفرض السبب الاولوي مع المعلوم وان ذهب سلسلة الاسباب الكذائية الى غير النهاية - سقده .

(١) فانها ايضا ماهية من الماهيات فكما ان الماهيات الممكنة لم يكن الوقوع في حقها واجبا بل اولي من اللاوقوع كذلك مفهوم الاولوية على هذا المنح لم يسوقوها واجبا بل اولي ، فمع جواز لاوقوعها ولو مر حوها كيموقفت ؟ وكما ان المكثات غير المتناهية في حكم ممكن واحد في جوار طريان المدم كذلك الاولويات غير المتناهية في حكم الاولوية الاولى في جواز لاوقوعها ، فبالم يستد جميع انحاء عدم الشيء لم يوجد و لم يستعق عند القتل حمل موجود - س قده .

(٢) اي : ظهر انه لا يمتن الوجوب الذي هو نور الحق وهو وجهه الذي لا يسا قولا واقم وجه الله ولو وجد الشيء بمجرد الامكان (بمعنى تساوي الطرفين او بمعنى جوازها على تقدير القول بالاولوية) فابن النور ، واني الوجه ؟ سوى غسق الامكان وظلمة الاولوية غير البالغة ضاب الوجود ، فبلم حينئذ مسبقا يسا قولا واقم وجه الماهيات الامكانية ، وذلك خلافا لثبوت في الكتاب الحكيم الالهي - س قده .

مناطق الحاجة والافتقار للشيء إلى السبب التام الموجب ، ولا يفي به من جوع أمكانه
الفاعل الحق دون غيره مما يحصل به الأولوية غير البالغة نصاب الوجوب

الفصل (٤)

في بيان مأخذ آخر في ابطال رأي من زعم أن شأن الإرادة الواحد أن
يتعلق بأي طرف من طرفي الممكن وبأي ممكن من الممكنات .

اعلم أن نسبة الإرادة إلى المراد (١) كنسبة العلم إلى المعلوم (٢) ، بل كنسبة
الوجود إلى الشيء الموجود ، فيمنع استواء نسبتها إلى الضدين والمتناقضين ، بل
بها يجب أحدهما ويمنع الآخر فكيف يستوى نسبتها إليهما ؟ وهل هذا إلا كما يقال :
أن وجود السواد بعينه يصلح أن يكون وجود البياض ، أو كما يقال : أن الصورة
الإنسانية في الذهن بعينها هي الصورة القرينية في العلوم التفصيلية ؟ وكذا حكم
الشخص وأمثاله . فكما لا شبهة لاحد في أن وجود زيد بعينه لا يمكن أن يكون وجود
عمرو بعينه ، ولا العلم بأحدهما هو العلم بالآخر . لأن تشخص العلم بزيد وهذيت و
هويته متعلقة به لا محالة ، فلو تعلق هذا العلم بغيره لا قلب شخصه وبطلت هذيته .
كذلك حكم الإرادة فإنها تتعين بتعين المراد وتشخص بتخصيصه ، محققاً كان أو مقدراً
مجبلاً كان أو مفصلاً ، فإرادة كل فعل كالعلم به إنما تعيّن وتشخصت بتعلقها بذلك

(١) وذلك لأن الإرادة فيناهي القوى الأكيد العديد الموافق للمراد وهي الجزء الأخير
من العلة الشاملة ولا يتمكن المراد من التحلف عنه ، والمتكلم إذا يقول : لا بد أن يؤدي الشوق
إلى الجزم بالاتباع بالفعل ثم إلى العزم ثم إلى التصديق المزمع قد ينسخ ، ثم القصد لا يتخلف عنه
الفعل فتقوم الإرادة المتحصنة بالمراد المتخصص وهو من مخصصاتها والإرادة المطلقة لا وجود لها
إدلهي ما لم يتخصص لم يوجد . سقته .

(٢) محصله أن الإرادة هوية تعلقية لا تعيّن لها إلا بمعلقها ولا معنى لتعني شيء واحد بمسبب
مختلفين وتخصصه بمسببين كالفعل والترك . وفي كلامه إشارة إلى ظاهر كلامه في النسب
والشكيل ، السابق أن الإرادة من نسخ العلم وهو العلم بالغير الملازم من حيث هو خير ملازم ، و
يؤيده قوله في آخر الفصل : و بل الإرادة هي المرادة بالذات كما أن العلم هو المعلوم
بالذات . ط مغلطه .

الفعل حتى لو فرض تعلقها بغير ذلك الفعل كان ذلك فرضاً لا انقلاب الحقيقة كعرض
الإنسان غير الإنسان وذلك محال . فظهر بطلان هذا المنهج .

وأعلم أن ما ذكرنا من أن الإرادة كالعلم ونظائره التي كلها ترجع إلى الوجود
تعيين و تشخص حسب تعيين المراد و تشخصه لا ينافي قولنا (١) بصحة كون إرادته
(تعالى) - التي هي ذاته الحققة الاحدية - متعلقة بجميع الممكنات الواقعة في
الوجود كما أن علمه البسيط علم بجميع الأشياء الكلية والجزئية التي وقعت أو ستقع
وذلك للفرق بين الإرادة التفصيلية العددية التي يقع تعلقها بجزئي من أعداد طبيعة
واحدة، أو بكل واحد من طرفي المقدور كما في القادريين من الحيوانات وبين الإرادة
البسيطة الحققة الالوية التي بكل من إدراكها عقول أكثر الحكماء ، فضلاً عن غيرهم
والكلام ههنا مع هؤلاء الراعين أن إرادة الله أمر واحد بالعدد يصلح أن يتعلق بشيء
ومقابلته . على أن ما ادعينا من كون كل إرادة متحدة الهوية بالمراد من حيث هو
مراد سابق على عمومته في باب الأول (تعالى) وغيره من أولى الإرادة الامكانية ، وكذا
كل علم متحد الهوية مع المعلوم بما هو معلوم ، وكذا كل وجود هو عين ما يوجد به
من المهيئات من حيث هي موجودة بل الإرادة هي المرادة بالذات ، كما أن العلم هو
المعلوم بالذات ، والوجود هو الموجود بالحقيقة لا غير إلا بالعرض . وتحت هذا سر
عظيم لأهله (٢) .

(١) حاصله أن إرادته (تعالى) ليس وحدته هندية محدودة، بل لها وحدة حقة حقيقيّة
تتعلق بالوجود البسيط الذي له وحدة حقة طلبية كما أنها أيضاً مهيئة الفعلية المتعلقة بكل
وجود و موجود - من قده .

(٢) إذ يعلم منسراية المعنى وأن العاشق والمشتوق من مصدر واحد وأن الإرادة متحدة
مع المراد اتحاد الوجود مع الموجود ، فذلك الإرادة السارية إذا ضيفت إلى المأل كانت معنى
المأل بالسافل وإذا ضيفت إلى الماهيات كانت معنى السافل بالمأل - من قده .

الفصل (٥)

فى حكاية منهـب المنكلمين فى المريج والداعى لارادة خلق العالم

قال محقق مقاصد الاشارات: فان المنكلمين من الذاهيين الى حدوث العالم ، افترقوا الى ثلاث فرق : فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث وبوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل . وهم جمهور قدماء المعتزلة من المنكلمين ومن يجرى مجريهم ، وهؤلاء انما يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ، ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود الى العالم . وفرقة بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم فى غير ذلك الوقت ممتمناً ، لانه لاوقت قبل ذلك الوقت وهو قول «ابى القاسم البلخى» المعروف بـ«الكعبى» ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص خوفاً عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لايتعلق بوقت ولا بشئ آخر غير الفاعل وهو لايسئل عما يفعل . او اعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل ، بل ذهبوا الى ان للفاعل المختاران يختار احد مقدوريه على الاخر من غير منخصص وتمثلوا فى ذلك بطشان يحضره الماء فى اثنتين متساوى النسبة اليه من جميع الوجوه ، فانه يختار احدهما لامحالة وبغير ذلك من الامثلة المشهورة و هم اصحاب «ابى الحسن الاشعري» ومن يحنو حنوه ، وغيرهم من المنكلمين المتأخرين ، انتهى كلامه .

وانت بما قدمنا عليك من الاصول القطعية الحقة متمكن من ابطال هذه الآراء الخبيثة المؤدية الى التعطيل فى حقه بل التجسيم والتركيب فى ذاته تعالى عما يقول المقصرون الجاهلون فى حقه علواً كبيراً .

اما القول بالمخصص والداعى لتعمله على سبيل الاولوية دون الوجوب . سواء كان امراً مباحثاً لذاته وصفاته كما قالته قدماء المعتزلة ، (١) او غير مباحث له كما

(١) دون متأخريهم القائلين بان الشئ ما له يجب له وجود . ومن يجرى مجرى قدماء المعتزلة هم الاشاعرة القائلون بالتخصيص ، ولكن جعلوا المخصص الاولوى غير مباحث للفاعل اذ منهم نفس الارادة الجبرافية (تعالى الله عما يشولون) هي المراجعة وقداشار (قده) الى ذلك فيما بعد كما اشار الى شمول المخصص الوجوبى لذات الوقت والمصلحة المائدة الى العالم من قده .

قالت «الاشاعرة» من كون نفس الارادة منصفة للفعل لاعلى سبيل البت والوجوب - فقد علمت فساد ، من ان طبيعة الامكان يقتضى الافتقار الى المرجع الايجابى (١) واما القول بالمخصص الايجابى المبائن لذات الفاعل - سواء كان مصلحة تعود الى العالم او شيئاً آخر كذات الوقت عند «الكهني» - فهو ايضاً بين الفساد اما (٢) المصلحة العائدة الى غير الفاعل الذى يفعل الفعل بقدرته الامكانية المتساوية النسبة الى طرفى المقدور فلا تصلح ان تكون منصفة لاحد الجانبين وداعية للفاعل عليه وذلك ، لانا نقول ساءلا عنك هل كان تحصيل هذه المصلحة للعالم او ايصال هذه المنفعة للمستأهل لها اولى لذات القادر القاصد لهذا الفعل من عدم ذلك التحصيل او الايصال اولم يكن؟ فان لم يكن شئ من الطرفين اولى له من الآخر ولا يرجح عنده ، فكيف يريد احدهما ويترك الآخر مع تساوى نسبتها اليه ، وان كان تحصيل هذه المصلحة اولى لـمن لا تحصيلها فالقادر القاصد لذلك الفعل انما يستفيد بفعله او اوية ويستكمل ذاته بتلك العائدة العائدة ، والله (سبحانه) أجل دأعلى من ان يكتسب كمالاته من غيره و ان يكون له داع وغرض غير ذاته بذاته التى هي آخر الغايات و افضل النهايات .

واما القول بعدم المخصص او نفي التعليل في فعله (تعالى) متمسكاً بقوله ولا يسئل عما يفعل ، ففي ذلك مغالطة (٣) يدق حلها على اكثر الباحثين بل الفاضلين واعلم ان هناك فرقاً بين طلب اللمية لفعله بمعنى السؤال عن سبب به يصير

(١) فاذا لم ينتهالى المرجح الوجوبى كان بمنزلة ان يقال : يقع الشئ بمجرد الامكان ، فان كان بلا تخصيص اصلاً كان بمنزلة ان يقال : يقع بمجرد الامكان بمعنى التساوى ، وان كان مع التخصيص بالمخصص الاولوى كان بمنزلة ان يقال : يقع بمجرد الامكان بمعنى جوار الطرفين والوقوع بمجرد الامكان كالوقوع بالاتفاق ، وهو باطل - من قده .

(٢) كلمة «اما» التصيلية تقتضى ان يتعرض لمذهب «الكهني» ايضا وليس منه اثر ، ولعله

سقط من نسخة الاصل - من قده .

(٣) بيانها ما ذكره في ذيل قوله «واعلم» اد .

الفاعل فاعلا . وبين طلبها بمعنى سبب فعله (١) وما به يصير هذا الفعل متعينا في الصدور وموجوداً على الخصوص دون غيره في هذه المرتبة فالسؤال على الوجه الاول باطل في حقه (جل اسمه) ، اذ الذاتى للشيء لا يكون معللاً لشيء ، ولا شك لاحد من الحكماء الموحدين و العرفاء الشافحين ان فاعلية الواجب (سبحانه) بنفس ذاته لا بامر زائد على ذاته وكذا الداعي له في ايجاد العالم هو علمه بوجه النظام الالهي الذي هو عين ذاته ، فداته كما . به فاعل فهو علة غائية وغاية لوجود العالم فقد تبيين وتحقق ان اللمية ثابتة لافاعل الله (سبحانه) بمعنى المجعولات . او بمعنى صدوراتها ، وان لم يثبت في جاعليته (تعالى) بمعنى كون جاعليته بسبب و علة غائية غير ذاته ومع ذلك (اى مع كونه جل اسمه) تام الفاعلية في ذاته من غير ارادة زائدة اوداع منتظروه رجح من رقاب لا يلزم قدم العالم وتوهمه مساواة من عالم الطبيعة والاجرام ، فلكية كانت او عصرية صورة كانت او مادة ، نفساً كانت او جسماً ، كما سبق ذكره في السطر الاول وسنعيد القول فيه ان شاء الله لانه سلك الدقيق ومنهج ابيق لا يسيئنا احد من حكماء الاسلام (٢) والمنكلمين ولا حصل ايضاً للمصوفية الاسلامية بطريق الكشف والنزق (٣) بل به مجرد

(١) هذا الفعل بمعنى المفعول بخلاف الاول فاعله بمعنى الابداء صفة له (تعالى) - سقته .
(٢) واما اساطين الحكمة هم قدوسوا اليه كما نقل منهم في مباحث الجوهر وفي مفاتيح الغيب وفي رسالة الحدوث له (قدم) ثم ان بناء ما حققه (قدم) على الحركة الجوهرية التي الاعتقاد بها من خصائصها من بين حكماء الاسلام . وكون منهجه (قدم) ايضاً لكونه حاجباً بين حدوث عالم الطوائف وسبلانه وبين عدم انقطاع فيض الوجود عناد كلماته . فان القول بالحدوث المستلزم لاثبات جوده (تعالى) ائمه اكبر من نفسه والحدوث الدهري القائل به استاده (قدم) ايضاً منهج فعل واداءى جزل . جامع بين الامرين موافق بين المعنيين الا ان منهج المصنف (اعنى الحدوث الرماني) اطبق بما ورد في الغرائع الالهية - سقته .

(٣) اى بطريق التنصيص على الحركة الجوهرية ، واما اصل الحدوث التجديدي للعالم فقد حصل لهم بالمدينتين : الكشف والبرهان . اما الاول فهو ديدنهم وبنادى به كلام الشيخ والمرى . مثل ما نقل عنه في مبحث الحركة ودار الفاروقى وغيرهما . وليس بناء عقائدهم على مجرد التقليد ومن مقالات الفاروقى الرومى :

فيض الرقياض نوتو ميرصد مستمرى مينمايد در جسد

الى آخر ما قال وامثال ذلك كثيرة وقال الحكيم والسنانى النزنوى .

عنكبوتان مگس قدديد گنند عارفان دردمي در عید گنند - سقته .

مناخة الشرائع و التسليم لاحكام الصاعين سلام الله عليهم اجمعين الحمد لله الذى فضلنا على كثير من خلقه تفضيلا .

الفصل (٦)

في دفع بعض الالهام عن هذا المقام

ولعلك تقول: اذا كانت الضرورة الالهية ضرورة ازلية كان لاصدور العالم ممتنعاً بالذات ، (١) فيلزم ان يكون صدوره واجباً بالذات ، و ذلك يناقى امكان وجوده بالذات. فيقال لك حسب ما حققناه في مسألة الوجود : من ان كلا من الانيات البسيطة (٢) والوجودات المبعولة التابعة للوجود التام الالهي والانية الاشدية الواجبية وان كانت ضرورة الوجود لان وجودها عين هويتها لكن ضرورتها تابعة للضرورة الازلية الالهية لان ضرورتها مادام الجعل و الافاضة لافى انفسها مع قطع النظر عن ارتباطها بالوجود التام الالهي وقد ثبت الفرق في علم الميزان بين الضرورة الدائمة الازلية والضرورة الذاتية التى لا تدوم بالاعادامت الذات موجودة .

واما ما ذكره بعض الاماچه (دام مجده وبقاؤه) في دفع هذا الاعتزال : من ان صدور شيء عن الغير احوصوله عنه او وجوده له غير تقرر و وجوده في نفسه لان الاول مضاف معقول بالقياس الى غيره ، ولا يمكن لنا تعقله مع ذهولنا عن ذلك ،

(١) ان قلت: من أين لزم الامتناع الذاتي في الالاصدور والوجوب الذاتي في الصدور؟
ومما بالتدبر الازلية كذلك فلا يناقى الامكان لان عروض ما بالغير منها ممكن
قلت: ادعاء الامتناع الذاتي باعتبار ان الالاصدور مستلزم لعدم القدرة الازلية وعدمها
معال بالذات ، ومستلزم المعال بالذات محال بالذات. ووجه آخر نحفظ الاستلزام ونقول:
صحة الصدور تعريف القدرة، فوجوب القدرة وجوب الصدور ووجوبها ذاتي وضرورتها الازلية
فكفا وجوبه لان التعريف عين المعرف . وايضا ما هو الممكن بالذات المعروض لما بالغير عدم
المالم ووجوده، وكلام مورد الشبهة في الصدور والالاصدور المتعلقين بوجوده . وأين هذا
من ذنبك كما سبق له واليه - برحمته .

(٢) محصله أن ضرورة الوجود بالذات لا يناقى امكان الماهية في نفسها بالذات لمعدله.

بخلاف الثاني ، فادن امكان وجود العالم في نفسه لا يتنافى وجوب (١) صدوره عن الحق .

فيرد عليه ان التحقيق كما ذهب اليه كثير من الافاضل البارعين ان وجود المعلول في نفسه هو بينه وحوه لفاعله ، و هو بينه صدوره عنه بلا اختلاف حيثية املا فذا كانت السرورة ثابتة له باحد الاعتبارين كانت ثابتة له بالاعتبار الاخر ، ادلا فرق بينهما الا بحسب العنوان دون المصداق و اما ما ذكره من الفرق بأن احدهما معقول بالقياس الى الفيردون الاخر فغير مسلم فيما هو المجمول والصادر بالذات اضي الوجود لأن هويته هوية تملقية لا كالمهية كما مر تحقيقه ، واما الاشكال بأن الذي يكون ذاته معقولة بالقياس الى الفير فهو من جنس المضاف فيلزم ان يكون كل معلول واقعا تحت المضاف فقد مردفه . ثم العجب من هذا الماجد العظيم دام طله انه بعد ما اختاره من تصويب تفسير القدرة الالهية بصحة الصدور، اراد ان يثبت عنويته من لزوم جهة لمكانية في الذات الاحدية الوجوبية فقال: وان قلت : اذا كان صدور النظام الاكمل واجبا بالنظر الى ذاته بحسب علمه و ارادته وعلمه و ارادته كسائر صفاته الكمالية راجعة الى حيثية ذاته المحقة الوجوبية المقدمة عن الكثرة قبل الذات ومع الذات وبعد الذات فلا يمكن ان ينكسر بعيبه

(١) لا يعني ان الوجوب المذكور في الشبهة هو الوجوب الذاتي فاذا كان صدور العالم

واجبا بالذات تمدد الواجب بالذات وهو محال ، وليس هنا الوجوب وجوب الذات المتماثلة (جلالته) لانه في موضوع مضاف معقول بالقياس كما يتبادى بمعارته (فقه) ، و ذاته (تعالى) ليس كذلك ، اللهم الا ان يقال : مراده انه واجب بوجوبه (تعالى) كما فرق المصنف سابقين الواجب بوجوبه وبين الواجب بايجابه ، او يقال هنا هو الوجوب بالقياس فانه (تعالى) كما انه الواجب بالذات كذلك واجب بالقياس الى مجموع العالم كما ان المجموع - بل الماد الاول - واجب بالقياس اليه . وبوجه آخر نقول في الجواب من اصل الشبهة : ان الصدور له طرفان فبالاضافة الاشرافية الى الواجب واجب لان واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات ، وبالإضافة الى العالم ممكن بالذات لان من هذه الجهة حال العالم . برهانه

وحقيقية ، واعتبار واعتبار من الجهات ، فمرتبة ذاته بعينه مرتبة علمه (١) وإرادته في الوجوب الداتي ، فكيف يصح الصدور واللاصدور المعترضة في حد حقيقة القدرة بالنظر الى نفس ذات القادر قلت : وليكن من المعلوم عندك ، أن صحة الصدور واللاصدور المعترضة في حد حقيقة القدرة بالقياس الى ذات القادر اهم من ان يكون بحسب الجهة الامكانية في ذات القادر كما في قدرة الانسان (مثلا) على مقدراته ، وذلك ضمن نقص جوهر الذات وكونه في حد ذاته بالقوة بالقياس الى كمالاته ، او يكون بحسب طباع الامكان الذاتي في المقدور كما في قدرة القدير الحق الاول على جميع المقدرات وذلك لتقدمه عن جهات النقص وسعات الامكان من جميع الجهات فالمقدور الجائز الذات بامكانه الذاتي صحيح الصدور واللا صدور عن جاعله القدير بالذات ، و ان كان واجب الصدور عنه بحسب علمه وإرادته في مرتبة ذاته. وهذا تم انحاء القدرة و مراتبها انتهى ما افاده تلخيصاً

اقول: قد علمت ما فيه فان الامكان الداتي للمعلول في نفسه لا يوجب كون العلة قادراً ، فان معلول العلة غير المختارة (كالمال للسخونة) ممكن في ذاته ، ولا يستلزم امكانه في نفسه كون فاعله مختاراً ، والالكان جميع العلل والاسباب الاشياء مختارات في افعالها ثم اقول : غاية ما يمكن ان يقول من فرق قدرته (سبحانه) بصحة الصدور واللاصدور ، في دفع ذلك الاعمال (وهو لروم اختلاف الحيثية في ذاته) (جل ذكره) من جهة صفى القدرة والارادة) أن نسبة القدرة الى الارادة نسبة الضعف الى الشدة ونسبة النقص الى الكمال ، وقد يندرج وينطوي الاول في الثاني بحيث لا يوجب اعتبار احدهما مع الاخر اختلاف الحيثيتين المكثرتين للشيء ، كما ان الوجود الشديد اذا قيس الى الوجود الضعيف يحكم العقل بضرب من التحليل . و لو بحسب تعمل الوهم او بحسب كثرة الآثار المترتبة على الاول دون الثاني - ان الاول كأنه اصعاف الثاني او كأنه هو وما زاد عليه ، وهذا ضرب من التحليل لا ينافي بساطته. هذا غاية ما يمكن ان يقال من قبله ومع ذلك لا يصفون شوب كدورة عندهم يعرف جلال

(١) ترميى بالمحقق والغرض : حيث صحح الصحة في القدرة بالمر الى ذاته بذاته والوجوب بالنظر الى ذاته مع الارادة - من نفسه.

أحدية الحق الذي كله فعلية بلا قوة ، ووجوب بلا إمكان ، وكمال بلا نقص .
 قال العلامة «الطوسي» (هـ) في شرح «رسالة العلم» «مسئلة ان تكثر العلم
 والقدرة انما حصل في الموجودات الممكنة فقامت العقول مبدئها الاول عليها ووصفه
 بالعلم والقدرة . والتشبيه أن يقال سبحانه رب العزة عما يصفون» ثم قال بآياً
 لمنهـب الحكماء في ارادة الله (سبحانه) : «انها العلم بنظام الكل على الوجه الاتم . و
 اذا كان القدرة والعلم شيئاً واحداً مقتضياً لوجود الممكنات على النظام الاكمل كانت
 القدرة والعلم والارادة شيئاً واحداً في ذاته ، مختلفاً بالاعتبارات العقلية المذكورة»
 ثم قال في موضع آخر منه ، في بيان الجبر والاختيار : «انه لا شك أن عند الاسباب
 يجب الفعل وعند فقدانها يمنع ، فالذي ينظر الى الاسباب الاول ويعلم انه ليست بقدرة
 العاقل ولا بارادته يحكم بالجبر ، وهو غير صحيح مطلقاً لان السبب القريب للفعل هو
 قدرته و ارادته . والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو أيضاً ليس بصحيح
 مطلقاً لان العمل لم يحصل باسباب كلها مقدورة ومرادة . والحق ما قاله بعضهم لا جبر ولا
 تفويض ولكن امرين امرين (١) . واما في حق الله فان اثبت له ارادة وقد تمتبها ثنتان

(١) والحق في معنى الامرين امرين ان التأثير والايجاد تابعان للوجود اذا لم يمتد
 بوجد لم يوجد ، والوجود مطلقاً في الاسباب والمسببات له اضافة الى الحق (تعالى) بما هو ساقط
 الاضافة عن الماهيات كما قبل والتوحيد اسقاط الاضافات ، فبهذا النظر آثار الوجود اثر وجود
 الحق ، وله اضافة الى الماهيات ايها ، وبهذا النظر لها آثار كما ان لها وجودات ، فاذا نظر الى
 اضافة الوجود اضافة وجوبية الى الله (تعالى) حكم بالتصغير اي وجود (سبحانه) بتوحيد الافعال
 وتوحيد الذات والمقات لا كما يظنه القائل بالجبر من توحيد الافعال باعتقاده ولكن حلواً
 من توحيد الذات فان الاثر يعرف صاحبه ويتفنى أثره ، واذا نظر الى اضافة الوجود الى الماهيات
 اضافة امكانية حكم بالاختيار والعارف ذو الميتين لا يصل شيئاً من الجانبين . ويمكن تنزيل
 الاسباب الاول والقرينة في كلام المحقق الطوسي ، على ما ذكرنا ، ويمكن قلب البيان مع حفظ
 البيان بان يقال : اذا نظر الى اضافة الوجود الى الله وان الملك لعصم بالاختيار لان الكل
 حينئذ مظاهر القادر المختار مطهرة فانية في ظهور الظاهر ، واذا نظر الى اضافته الى الاشياء
 حكم بالتصغير لان الخلق لا بد لهم من خالق و هوالله اللازم لهم وهو القاهر فوق مباديء و
 البيان الاول اظهر والثاني ادف . سقته .

لزم ما يلزم ههنا (١) من غير امكان نقص ، لكن صدور افعاله ليس موقوفاً على كثرة ،
انما هو سبب وجود الكثرة فلا يتصور هناك اختيار ولا ايجاب (انتهى كلامه) يعنى
بالايجاب الموجبية (بفتح الجيم) يعنى به الجبر . فعلم مما ذكره : أن قدرته كعلمه
وارادته فى أن يصحبها يجب صدور النظام الاتم لانها يمكن و يصح صدوره ، لان
الامكانات من لوازم المليات الممكنة ، ولا صنع للفطرة الواجبية فيها .

فاذن قد تلخص وتمحض بما ذكره : أنه اذا كان مبدا التأثير فى شىء علم الفاعل
وارادته - سواء كان العلم والارادة امرأ واحداً او اموراً متعددة ، وسواء كانا عن ذات
الفاعل كما فى البارى او غيرها كما فى غيره - كان الفاعل مختاراً و كان صدور الفعل
عنه بارادته وعلمه ورضاه ولا يقال لمثل هذا الفاعل فى العرف العلمى والالغاصى :
انه فاعل غير مختار ، وان فعله صدر عنه بالجبر ، مع انه يجب صدور الفعل عنه بالارادة
والعلم ، وادق ثبت وتقرر : أن قيام الكل واله العالم انما يفعل النظام الاتم والخير
الافضل عن علم هو نفس ذاته العلم الحكيم الذى هو اشرف اسماء العلوم بكل
معقول او محسوس ، فاذن هو فاعل بالعلم والارادة على اكمل الوجوه واتمها على
سبيل البت والوجوب ، فالوجوب بالارادة لا ينافى الارادة بل يؤكدها لان اتم الاسباب
ما يجب به المسبب فاتم الارادات ما يجب به المراد ، فذاته بذاته فياض الخير و
فعال النظام الاتم على الاطلاق ، ولما كانت ذاته البسيطة علماً بكيفية النظام الاتم
لماعلمته فى مباحث العلم الالهى : ان ذاته بذاته كل الاشياء الموجودة على الوجه الاشرف
الاقدم لانها موجودة بوجود الهى واجبى ، ومنصورة بصورة ربانية رحمانية - فينبع
ذاته العقلية الواجبية فيضان الموجودات منه على النظام التام المعقول عنده من معقولة
ذاته ، لا على ان يتبعه كاتباغ الضوء للمضى والاسفان للمسخن (تعالى عن ذلك علواً
كبيراً) بل حسب ما حققه صاحب الشفا من انه عالم (٢) بكيفية نظام الخير فى الوجود

(١) من الجبر والتعير بالدواعى الراضية كما مر ان المختارين من الممكنات مضطرون
فى صورة مختارين لاجل التعير بالدواعى قوله : « فلا يتصور هناك اختيار ، او كاختيار لادنى منه .

(٢) اشار تعالى اعتبار العلم والشهود فى القعدة والاداة لا غير - مرقمه -

وانه واجب الفيضان (١) عنه ، وعالم بأن هذه العالمية (٢) يوجب ان يفيض عنها الوجود على الترتيب (٣) الذى يحفظه خيراً و نظاماً ، و فيضان الخير و النظام عنه غير متناف لذاته القياس بل انه مناسب له (٤) و تابع لخيرية ذاته القياسة و لارم حوده التام الذى هو نفس ذاته . فاذن مجموعاته مرادة له و نظامه الصادر عنه مرضى لذاته لا على سبيل ان يعلمها ثم يرضى بها ، بل على سبيل ان نفس علمه بها نفس رضاه بها واختياره اياها .

فاذن قد انصرح واتضح : أن كونه عالماً ومرتباً امر واحد من غير تقاير لافى الذات ولا فى الاعتبار ، فاذن ارادته بعينها علمه بالنظام الاتم وهو بعينه هو الداعي والغاية فى هذا الاختيار لا امر آخر من العالم الامكانى . و قد مر فى مباحث العلة الغائية : أن العالى لا يفعل شيئاً لاجل السافل ، ولا غرض للقوى العالية فى ما دونها حتى يفعل لاجل صلاح ما دونها شيئاً ، قالتس (مثلا) لا تدبر البدن لاجل البدن ، بل لغرض آخر فوق البدن والتس جميعاً ، وهو تحصيل الكمال والوصول والتقرب الى المبدء الفعال ، وكذا القوة العادية لا تورد الغذاء و تهضمها و تلتصقها و تشبهها بالمغذى لاجل صلاح حال الغذاء او منع البىئذى ، بل لاجل المحافظة على كمالها و الاقتداء بما فوقها (٥) وكذا النار لا تحرق الحطب لاجل تحصيل الرماد او الفحم او

(١) اشارة الى ان الوقوع منه انسابه على سبيل الوجوب لا الامكان والاولوية وان الوجوب لا يصادم القدرة والاختيار - سقته .

(٢) اشارة الى ان علمه على فكون ارادة موجبة - سقته .

(٣) دفع لما يظن ان علمه اذا كان حلة فلهزم ان يقع الكل دفعة واحدة - سقته .

(٤) اشارة الى اعتبار الملازمة فى النقل للفاعل فى الاداء ، و ذلك لان المطلوب ملائم لملائته - سقته .

(٥) اى بالحق المعنى . فبغنى الاشياء فى نفسه اعساده البدنية ولذات نفسه بالنار و يقال ، والناذية تارة قال السورى .:

| | |
|-------------------------------|------------------------------|
| فان مرده زنده گشت و باخبر | چون تعلق یافت فان بابو البحر |
| ذات ظلمانی او انوار شد سقته . | موم و هیزم چون فدای نار شد |

ما يجرى مجراه ، بل لادامة ذاتها و محافظة صورتها فاذا كان فاعل ذاتي و كل قوة فعالة عالية او سافلة يمنع ان يكون لها غرض او باعث اوداع فيما دونها ، فكيف الامر في القوة القاهرة الالهية التي هي فوق الكل ووزاء الجميع ؟ وليس فيه (تعالى) شوب نقص وقصور ، وغيره من القوى الفعالة لا يخلو عن شوائب النقصانات الا ان كلا منها ينجز بقصه بما فوقه اما حسب القطرة الاولى كالمقول القادسة او بحسب القطرة الثانية كالتفوس الفلكية وما بعدها .

الفصل (٧)

في تفسير الإرادة والكراهة

وقد اشرنا في مواضع من كتابنا انه قد يكون لمية واحدة انحاء من الكون (١) واضوار من الحصول ، وانه قد يكون الامور المتعائرة في المفهوم والمعنى موجودة بوجود واحد ، متشعبة بشخص واحد ، كالمعاني الذاتية للمية الانسانية من اجناسها القرية والبعيدة ، وفصولها المترتبة التي قد تحصلت في شخص واحد منها (كريد مثلا) موجودة بوجود واحد و تشخصت بشخص واحد و تذوت ذاتاً واحدة مشاراً اليها و بهذا ، و انت ، و بظائرهما ، بل كل هذه المعاني مجتمعة في نفس البسيطة التي هي ذاته ، وهي مبدا الجميع وصورة لكل ، وهي بهذا الفصل الاخير لميته المحصلة لتلك المعاني تقوماً وتجوهرأ (٢) المفيدة لما بازائها

(١) وذلك كالملم يوجد تارة بوجود عرضي كيفية نفسانية، وتارة بوجود جوهرى له نوع تنلق بالمادة وهو علم النفس بذاتها، او بوجود جوهرى غير منطقي كعلم العقل بذاته، او بوجود واجبي غير ذي ماهية كعلم الواجب (تعالى) بذاته، وبذلك يعلم ان في التمييز مسامحة والمراد بالماهية الواحدة: المفهوم الواحد والالزم جواز اندراج ماهية واحدة تحت اكثر من مقولة وهو ممتنع عندهم - طمطمظه.

(٢) متعلق «بتلك المعاني» اي بالنفس محصلة لتلك المعاني التي حبلية ذاتها حيثية قوام الشيء وجوهره ، وليس متعلقاً وبالمحصلة لان النفس ليست معطية القوام، وكذا كل فصل منقسم للجنس لا متوهم ، والحاصل ان عينية الشيء بسورته وقسله الاخير ، وباقي المقومات كالانزوع هو جامع لكل ما تقدمه من خواص وأعلى فهو يما هو صلأ خير من على الثمين و مفيض التتميل على قوام الاجناس المتقدمة ، وبما هو صورة أخيرة كمعينة لوجودات المواد السابقة و صلهاها -

من القوى والآلات وجوداً وفعلية ولموادها استكمالاً وتاماً ، ولآثارها تميماً وتحصلاً ، وإيضاً قد يكون أمور مختلفة المعاني والمفاهيم ، موجودات بوجودات متباعدة .
 حاصلة في مواد متفرقة بل متضادة في عالم من العوالم ونشأة من النشآت . ثم تلك الأمور باعيان معانيها ومفهوماتها قد تحصل في عالم آخر ونشأة أخرى ، موجودة بوجود واحد بسيط ، على وجه لطيف شريف قاضل ، من غير تضاد بينها ولا تراحم ولا مباينة في تحصيلها . كما اشرنا اليه في اثبات الوجود الذهني ، وفي مواضع أخرى من هذا الكتاب . إذا تقرر هذا فليقول : انه لما كان الباري (جل ثناؤه) موجوداً ثابتاً حقاً ، وله صفات كمالية مباينة لصفات جميع ماسواه ، كما أن وجوده مبائن لوجود جميع الموجودات ، لأن وجوده واجب بذاته لذاته ، ووجود غيره واجب به لا بذاته ، وداته مستغنية عن جميع ماسواه ، وجميع ما سواه فاقرة اليه مستفيدة منه بل متقومة به متعلقة الذات بذاته ، فاذن لا يماثله ولا يشابهه شيء من الاشياء لا في داته ولا في صفاته ، اي لا في وجوده ولا في كمالاته وجوده من العلم والقعدة و الإرادة وغيرها من الصفات الكمالية ، ومع ذلك فان الوجود مشترك معنوي بينه وبينه . وكذا العلم والقعدة وغيرها من عوارس الوجود بما هو موجود ، فكما ان اصل الوجود حقيقة واحدة - كما تحقق في اوائل هذا الكتاب ، وهي في الواجب واجب بالذات وفي الممكن ممكن وفي الجوهر جوهر وفي العرض عرض - فكذلك قياس سائر الصفات الكمالية للموجود المطلق ، فان العلم حقيقة واحدة وهي في الواجب واجب وفي الممكن ممكن على وراة حقيقة الوجود ، لأن مرجع العلم و الإرادة وغيرها الى الوجود كما اشرنا اليه الا ان عقول الجماهير من الادباء - فصلاً عن غيرهم - عائرة قاصرة عن فهم سر اية العلم والقعدة و الإرادة في جميع

من حيث كونها كالفاعل لها ومنتم ومكمل لها من حيث كونها عاية لها ، وبما هو مودة بوعية للموع
 مدد لآثاره المختصة بكونه تاماً كاملاً يترتب عليه من الآثار جميع ما يترتب على المبادئ
 السابقة ، ولا نظراء الكل فيه كانت المقومات والمبادئ السابقة كالشرائط والمصححات كما مر
 في السفر الاول - من قده .

الموجودات حتى الاحجار والجمادات كسراية الوجود فيها . ولكنا بفضل الله والبور الذى انزل الينا من رحمته . نهتدى الى مشاهدة العلم والارادة والقدره فى جميع ما شاهد فيه الوجود على حسب ووزانه وقدره .

واذا تمهدت هذه الاصول والمقدمات فنقول : الارادة والكراة فى الحيوان وفيما باعن حيوان كيفية تصانية كسائر الكيفيات التصانية وهى من الامور الوجدانية كسائر الوجدانيات (مثل اللغة والالم) بحيث يسهل معرفة جزئياتها ، لكون العلم بها نفس حقيقتها الحاضرة عند كل مرید ومكره . ولكن يصير العلم بماهيتها الكلية (١) وذلك كالعلم فان العلم بأنية العلم حاصل لكل ذى نفس لحضوره بهويته الوجدانية عند النفس ، ويصير العلم بهويته الكلية . لانه كالوجود لامية له (٢) بل هو عين الوجود هوية وغيره عنواناً ومفهوماً والوجود كما مر لامية له . ولذلك صعب على الناس تحديد هذه الصفات الوجدانية وترسيمها ولاقتران اذاك (٣) جزئيات كل منها بادراك جزئيات اموراً اخر من الكيفيات التصانية بحيث يشتبه احد الادراكين بالآخر ، فيفسر على

(١) لا يقال اذا صير العلم بماهيتها الكلية صير العلم بمعرفة جزئياتها ايضاً ، لان الجزلى نفس الماهية المعروضة للموارد الشخصية ، لا نقول . معرفة كونه جزئياً للماهية يتيسر بمعرفة مطلب دماء الفارحة لها لكونه متداعياً على المطالب الاخرى . وبوجه آخر ما هو وجداني وجودها وتعتنيتها ، وما احتاج الى التعريف بماهياتها كما ان النفس مطلوبة حضوراً وان كان للعلم الحضورى بها ايضاً مراتب ولكن معرفة ماهياتها لا تاقبل جنبها الاعلى هل هو الجوهر او غيره صرة ولذا اختلف فيه . سقته .

(٢) انقلت : اذا لم يكن للماهية تمتد العلم بماهيتها الكلية لانه متعسر . قلت : المراد انه حينئذ يتيسر العلم بمفهومه الكلى وماهيته المرضية او المراد بالماهية ما به النفس هو هو . ثم انه اذا كانت هذه الصفات راجعة الى الوجود كان متيسر التعريف لانه لا يعرف منعوان خفاء من فرط الظهور . سقته .

(٣) فلاقتران العلم التصورى والعلم التصديقي والميل والشوق خلط من قسرا الارادة الى مرتبة منهاى الهول المتأكد . باعتقاد المتفنة و هو الدامى حقيقة ، وكدامن فسرعا بالميل التابع وغيره . سقته .

النفس تجريد ادراك معنى بعض من هذه الأمور الوجدانية كالإرادة فيما نحن فيه عن غيرها ليتمكن أن يؤخذ عنها مالهائى حد ذاتها ونفس مفهومها من ذاتياتها فى الحد أن كان لها حد ولو ازمها المساوية لها أن لم يكن لها حد ولا جلد ذلك وقع الخلاف بين المتكلمين فى معنى الإرادة والكراهة .

فبالإشاعة فسروا الإرادة بأنها مخصصة لأحد المقدورين ، وهى مغائرة للعلم والقعدة ، لأن خاصية القعدة صحة الإيجاد والإلحاد ، ر ذلك بالنسبة الى جميع الأوقات و الى طرفى الفعل والترك على السواء ، ولأن العلم بالوقوع تبع الوقوع (١) ، فلو كان الوقوع تبعاً للعلم لزم الدور وظاهر أنها مغائرة للحياة والكلام والسمع والبصر . القول وقد علمت ما فيه وكذا ما فى قولهم : العلم بالوقوع تبع للوقوع ، لأنهم إن أرادوا به العموم والكلية (٢) فهو ممنوع فإن من المعلوم ما ينبغى الوقوع كما مر .

و ذهب أكثر المعتزلة الى أن كلا منهما من جنس الإدراك ، ففسروا الإرادة باعتقاد النفع ، (٣) والكراهة باعتقاد الضرر لأن نسبة القعدة الى طرفى الفعل والترك بالسوية ، فإذا حصل فى القلب اعتقاد النفع لأحد الطرفين يرجع بسببه ذلك الطرف وصار الفاعل مؤثراً مختاراً وأورد عليه أن كثيراً ما نعتقد النفع فى كثير من الأفعال لا نفعلها ولا نريدها ، ولا نعتقد النفع فى كثير منها بل نعتقد ضررها ونريدها ، ولذا ذهب بعض آخر منهم الى أنها ميل ينبغى اعتقاد النفع وهو الشوق المفسر بثوقان النفس الى تحصيل شيء ويرد عليه - كما ذكره - بعض المضل - أن كثيراً ما يوجد هذا الميل والشوق بدون الإرادة كما فى المحرمات و قيل : هى شوق متأكد الى حصول المراد .

(١) ولا شيء من الإرادة يتبع الوقوع ينتج المطلوب - منقده .

(٢) لا يعنى أن إثبات المغايرة لم يكن موقوفاً على العموم والكلية ، والظاهر أن يقال : العلم

من المبادئ البعيدة ، والإرادة من المبادئ القريبة - منقده .

(٣) فهذه الإرادة أبعثها من القوة التزويجية والاعتقاد من المدركة فابن أحدهما من

الآخر وإيضاح اعتقاد النفع هو المعنى - منقده .

وفيه انه قد يوجد الفعل بدون الشوق المتأكد كما في الافعال العادية من تحريك الاعضاء ، وفرقة الاصابع (١) وكثير من الافعال العبية والجزائية ، وكما في تناول الادوية البشعة وغيرها . وقد يتحقق الشوق المتأكد ولا يوجد الفعل لعدم الإرادة كما في المحرمات والمشتبهات للرجل المتقى الكثير الشهوة . ولأجل ذلك قيل: انها مغائرة للشوق . فان الإرادة هي الاجماع وتصميم العزم وهو ميل اختياري و الشوق ميل طبيعي ، ولهذا يعاقب المكلف بإرادة المعاصي لباشتها ويورد على قوله : هو هو ميل اختياري، انه لو كان القصد والإرادة من الافعال الاختيارية لاحتاج الى قصد ارادة أخرى ، و لزم التسلسل واجيب بانه انما يلزم التسلسل لو اراد ان الإرادة فعل اختياري دائماً ، وليس كذلك بل قد توجد بالاختيار وقد توجد بالاضطرار ، وسيأتي تحقيق هذا المقام .

قال بعض اهل التحصيل : ان الإرادة ربما تحصل للحيوان بقدرته بإرادة سابقة منه كالمتردد في طلب اصلح الوجوه ، فانه بعد علمه بالوجوه يقصد الى فرض وقوع واحد واحد منها بفكره الذي هو باختياره ، لينكشف له الصلاح والفساد فيها ، فيحصل له الإرادة بما يراه اصلح . وهي مكتسبة له . اما اسباب كسبها فهي القدرة على الفكر وإرادته والعلوم السابقة ، فبعضها يحصل ايضاً بقدرته وإرادته ، لكنها لا تتسلسل بل تقف عند اسباب لا تحصل بقدرته وإرادته ، انتهى .

ويرد عليه : انه كما ان الإرادة قد تكون بالاختيار فكذا الشوق قد يحصل بالاختيار بأن يلاحظ بالاختيار وجوه النفع والشهوة في امر معين ، ويكرر عرضها على النفس حتى يثناق اليه ويحرص عليه . ومقصود القائل تحصيل الفرق بين الإرادة والشوق ولم يحصل بهما ذكره .

و قال بعض الازكياء في بيان الفرق بينهما : دلل الإرادة فينا كيفية نفسانية

(١) بالقاء والراء المهمة والقاف والعين المهمة كـ مخرجة نفس الاصابع بحيث يظهر مساوئها . ثم عدم الشوق في الافعال العادية مصنوع ، فان الجري على مقتضى المادة لا يندخل فيها حمل ، وانها مسبوقة بقصد وشوق وتعمل لها ، ولكن لسرعة ذوالها ربما يتوهم معها سرعة .

موجبة للفعل معائرة للشوق الذي هو توقان النفس الى حصول المطلوب ، اماً اولا فلان الشوق الى الفعل لا يوجد الفعل البتة بل بلغ الشوق الى كماله كما في الزاهد المجتنب عن الشهوات المحرمة اذ اغلبه الشوق الى نيل لذة محرمة ، و ربما يوجد الفعل مع شوق ضعيف . واما ثانياً فلان الشوق قد يتعلق بالصددين كما يشاق النفس الى الحركة الى جهتين مختلفتين ، احدهما للقاء محبوبه ، والثانية للقبلة على عدوه ولا يتعلق الارادة بصددين ، حتى قيل ان ارادة احدا للصددين عين كراهة الصدد الاخر واما ثالثاً فلاننا نحكم بثبوت الارادة بديهية في مواضع مع الشك في ثبوت الشوق كما اذا شاهدنا من يتناول الدواء المر البشع فاناعلم ضرورة انه يريد له ولا تعلم ضرورة ان له شوقاً اليه (١) ، وان اثبتنا له شوقاً فانما يكون بالتأمل والفكر فهما متغايران . انتهى ما ذكره .

اقول لعليك . لو اخذت القطاة بيدك واحطت علماً بما سبق من الكلام علمت ما في كلام هؤلاء الأذكياء الاعلام من وجوه الخلل و الخبط ، و مبناها في الأكثر على انهم زعموا ان الارادة في كل ذي ارادة بمعنى واحد متواط كما فهموا الوجود ايضاً هكذا ، وليس الامر كما زعموه ، بل الارادة في الاشياء تابعة لوجودها و كما ان حقيقة الوجود مختلفة بالوجوب والامكان والسنى والحاجة والبساطة و التركيب والصفة والكدورة والتجرد والتجزم والخلوص عن شوائب الاعداد و الجهالات و الامتزاج بها ، و يكون بعضها خيراً محضاً (٢) لا يتصور فيه شرية اصلاً ، و بعضها

(١) اقول بل تعلم ضرورة انك شوقاً محتلياً اليه وان لم يكن له شوق حسي ذوقى اليه . بل كراهة ذوقية ، ولذا يمكننا ان نطلب دليلاً ونقول : اناعلم ضرورة انه كاره له . والحاصل انه الى الدواء الجيد الطم شوقان ، والى البشع شوقاً حاصلياً . انتهى .

(٢) لم يكتف في التنظير لعنوان الارادة بعنوان الوجود بل اضاف الى الوجود عنوان الخير في هذه الفقرات ، وعنوان اللذة فيما يأتي بعد اسطر من قوله : د والوجود في كل شيء محبوب لذيقه ليكون السب ووافق ، ويكون تنظير الارادات بالمرادات ، بل مراتب هذه بينهما مراتب تلك ، والوجود الطبيعي كما انه محبوب كذلك محباده شعور بسيط فكما انه الارادة بمعنى -

ملزومة للشروع الكامنة في خيرياتها . وهي بحسب اعتبار عقلي ومرتبة من مراتب الواقع لا في أصل الواقع و بعضها مستلزمة للشروع الثابتة لها في متن الواقع وحق الأعيان كالامكانات والاستعدادات المتفككة في الأعيان الخارجة عن العمليات والتحولات على تفاوتها بحسب تلك الشرور التي هي الأعدام للملكات والقوى للعمليات التي أن يهوى الشيء في النزول إلى حاشية الوجود والسقوط إلى هاوية الكثرة والشرية ، حيث يكون الفعلية فعلية القوة ، و الوحدة وحدة الكثرة ، و التحصل تحصل الاتحاصل . و الثمين تعين الأبهام ، على أن مفهوم الوجود العام معنى واحد في الجميع ، فكذا حكم الإرادة والمعجبة فانها رفيق الوجود ، و الوجود في كل شيء محبوب لذيد ، والزيادة عليه أيضاً لذينة ومطلوبة ، فالكامل من جميع الوجوه محبوب لذاته ومريد لذاته بالذات ، ولما يتبع ذاته من الخيرات اللازمة بالعرض ، وهي محبوبة له لا بالذات ولكن بالتبعية والمرض واما الناقص بوجه فهو أيضاً محبوب لذاته لاشتمالها على ضرب من الوجود ، ومريد لما يكمل ذاته بالذات ، واما لما يتبع ذاته فعالة كما مر من انه مريد له بالعرض فثبت أن هذا المسمى بالإرادة او المعجبة او العشق او الميل او غير ذلك ساد كالوجود في جميع الأشياء ، لكن دهما لا يسمى في بعضها بهذا الاسم لجريان العادة والاصطلاح على غيره ، اولهفاء معناه هناك عند الجمهور ، او عدم ظهور الآثار المطلوبة منه عليهم هناك ، كما أن الصورة الجرمية عندنا إحدى مراتب العلم والادراك (١) ولكن لا تسمى بالعلم الا صورة مجردة من ممازجة الأعدام والظلمات المقتضية للجبال . الفصول : اذا تقرر هذا فنقول : الإرادة والمعجبة

١ المرادبة كذلك ارادة بمعنى المريدية والعامل انه كما ان الارادة (بمعنى المرادبة) والعشق (بمعنى المعشوقية) ساديتان في جميع الاشياء كذلك الارادة بمعنى المريدية والعشق بمعنى الماشية - سقده .

(١) هذا من منه على انه يرى العلم مساوفاً لمطلق الوجود ، فهو عند حقيقة مفككة تشمل الجميع ، فهران الصور الجرمية لا تسمى باسم العلم وان كان لها نصيب من مطلق الحضور بمعنى الظهور والوجود قبال العلم المطلق ، انصيب من الحضور بحضور صورها المجردة ، وهذا ينسب قوله (قده) في مواضع اخرى : وان العلم يساوق الوجود المجردة طمعه.

معنى واحد كالعلم ، وهي في الواجب (تعالى) عين ذاته ، وهي بعينها عين الداعي و
في غيره ربما تكون صفة زائدة عليه وتكون غير القنطرة وغير الداعي كما في الإنسان
فإنها كثيراً ما تنفك عن قدرته التي هي بمعنى صحة الفعل (كالمشي والكتابة وغيرهما)
وتركه ، وهي أيضاً غير الداعي الذي يدعو إلى فعله كالنفع المتوقع من فعل الكتابة
مثلاً أو على تركه كالضرر المترتب على فعلها . فهذه الثلاثة (أعني القدرة و الإرادة و
الداعي) متعددة في الإنسان بالقياس إلى بعض أفعاله ، متحدة في حق الباري (سبحانه)
وكلها فيه عين الذات الاحدية ، وفي الإنسان صفات زائدة عليه . وإنما خصصنا تعدد
هذه الثلاثة فيه بالقياس إلى بعض أفعاله لأنها قد تكون بالقياس إلى ضرب من
أفعاله الباطنية شيئاً واحداً كالتدبير الطبيعية والتحرركات الذاتية مثل التغذية والنمية
والتوليد (١) و غير ذلك ، كما لا يخفى عند البصير المتأمل في حكمة الله في هذا
العالم الصغير وكيفية الترتيب البديع والصنع المنيع و النظام الشريف الذي روي
فيه وأودع في قواه .

ثم نرجع ونقول: إن الإنسان لكونه مخلوقاً على صورة الرحمن لا يصدر عنه فعل
خارجي أو حركة خارجية بالقصد الأولي نشأ من ذاته ، ويقع له المرور على سائر مراتبه
وقواه المتوسطة بين النفس وبين مظهر أفعالها وآلة تحريكاتها ، وتلك القوى ومواضعها
من الأرواح البخارية والأعضاء بمنزلة عالمي الملكوت والملكوت في الإنسان الكبير ،
وهذا الملكوت كنظيره في أن بعضه أعلى كالعقل العملي (٢) والوهم والتمني (٣) ،

(١) انقلت . هذه الأفعال ليست من ضرور وإرادة فضلاً عن الهبة ، فإنها صادرة عن القوى
والطوائف . قلت: هذه القوى أي عالة للنفس ، بل درجات فاعليته ، والنفس عين الضرور و
المعية وانما مثل باطنات الميل والإرادة العقلية من مجرد ظلمة قدرته وإرادته الذاتية . كما قال
(قده) في مواضع أخرى لكان أولى بمثله انشاء الصور الخيالية . من قده .

(٢) وأما العقل النظر فهو من مقام ذاته . وأيضاً الكلام في مبادئ الفعل والنظر على أهل
من أن يتعلق بدائه بالفعل لتجرده التام وسعته واستواء نسبتته إلى جميع الأفعال وعدم التخصص
من قبله . من قده .

(٣) من حيث استعمال الوهم أي ما في تركيب الصور الوهمية ، وأما من حيث استعمالها بما

وبعضها اسفل كالخيال والحس المشترك وقوتى الشهوة والغضب وما يتلوهما من القوى
 المحركة المباشرة لتحريك المميلة للأعضاء ، وكذا هذا الملك كظيره فى ان
 بعضه احكم والطف كالارواح الدخانية (١) على طبقاتها فى الغنief والنورانية بمنزلة
 الافلاك المتفاوتة فى الصفاء واللطافة وهى مواضع الصود النورية الكوكبية كما ان
 هذه الارواح محال القوى الحيوانية والطبيعية ، وان بعضه بخلاف ذلك كالاعضاء
 المفردة والمركبة التى هى بمنزلة العناصر وما يتركب منها على ما يطول شرحه ، وليس
 هنا المقام مقام تفصيله والفرغ من ان الانسان اذا قصد الى احداث فعل او حركة منه
 فلا بد لمن علم وهو تصور ذلك الفعل والتصديق بفائدته ثم لا بد لمن ارادته وعزم له ، ثم لا بد
 لمن شوق اليه ثم لا بد له من ميل فى اعضائه الى تحصيله فبالحقيقة هذه الامور الاربعة
 (احدى العلم والارادة والشوق والميل) معنى واحد يوجد فى عوالم اربعة يظهر فى كل
 موطن بصورة خاصة تناسب ذلك الموطن فالمحبة اذا وجدت فى عالم العقل كانت عين القضية
 والحكم كعالم القضاء الالهى واذا وجدت فى عالم النفس كانت عين الشوق ، واذا وجدت

لا فى تركيب الصود العنصرية من السموات الاسفل ، ثم وقوع حديث التطبيق فى اليمين لبيان انه
 كما ان النفس المارة على تلك الوسائط الى الادانى امر واحد فى الانسان الكبير ويكتسب فى كل
 موطن حكمه كذلك الارادة شىء واحد يمر على مراتب النفس حتى يصير فى التنزل ميل الادخاء
 والجذب الذى فى المضلات كالميل الطبيعى النابت من الطبائع المحركة ، فتلك الارادة
 شىء واحد مارة فى الجميع وفى كل جسمه من قده .

(١) فى التمييز « بالدخانية » مع ان المهور الروح البخارى وقدر آتقا - اشار الى
 تطبيقا من هذه الجهة ايضا كما ورد فى القرآن والتوراة بغيرها ان السماء دخان ، ووجه ان السماء
 بمنزلة الروح الدخانى فى بدن الانسان الكبير ، وان سماء الانسان الصغير وهو وجه البخارى
 دخان . ثم ان المراد بطبقاتها الادواح الثلاثة (احدى الروح النصفانى النصفانى والروح الحيوانى
 القلبي ، والروح الطبيعى الكبدى) والمجارى للاول الاصواب ، وللتانى الشرائين ، وللتالث
 الاوردة ، فالاول (احدى الروح الدماغى) اشرف والطف من القلبي ، وهو من الكبدى ثم الروح
 الدماغى مافى مؤخره اشرف مما فى وسطه ومافى وسطه اشرف مما فى مقدمه ، وكذا مافى مؤخر
 المقدم مما فى مقدمه وقبلى عليه من قده .

في عالم الطبيعة كانت عين الميل فاذا تبين و تحقق عندك ما ذكرناه انكشف لديك ما في كلام هؤلاء المحصورين عن درك الحقائق من الصحة والصواب بوجه والفساد والخطاء بوجه او وجوه فمن فسر الارادة باعتقاد النفع صح كلامه من حيث لا يشمرو بوجه دون وجه ، ومن فسرهما كالاشاعرة بانها صفة مخصصة لاحد المقدورين - وهي غير العلم والقدرة - صح ما ذكره من جهة دون اخرى ، وفي موضوع دون آخر ومن قال : انها شوق منا كدالي حصول المراد صح ان لم يرد الكليق والعموم ومن ذهب الى انها ميل يتبع اعتقاد النفع صح ايضا في مرتبة دون اخرى . و انكسارك بعض هذه المعاني عن بعض في حق الانسان لا ينافي اتحادها في حق الله ، وكون القدرة في حق عين القوة الامكانية والاستعداد البعيد لا ينافي كونها في حق الله عين الفعلية والايجاب ، فالقدرة ههنا امكان وفي الباري وحيث بالذات ، لانها عين العلم بالنظام الائم والحكمة المقننية والقضاء الحتمي . فافهم واغتم واستقم يا حبيبي ! واتبع الحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله والله ولي التوفيق .

(الفصل ٨)

في دفع ما اورد على اتحاد هذه الامور في حق (تعالى) وفي كون الارادة القديمة سببا لايجاد الاحداث

فمن الشكوك الموردة أن ارادة الله تعالى لا يصح ان تكون عين علمه لانه يعلم كل شيء ولا يريد كل شيء اذ لا يريد شرأ ولا ظلماً ولا كفرأ ولا شيئاً من القبائح و الآثام ، فعلمه متعلق بكل شيء ولا كذلك ارادته ، فعلمه غير ارادته . وعلمه عين ذاته فارادته صفة زائدة على ذاته (تعالى) فهذه شبهة قد استوتقتها واحتج بها بعض مشائخنا الامامية (رضي الله عنهم) على اثبات أن الارادة زائدة على ذاته (تعالى) **والجواب (١)** ان فيضه وجوده يتعلق بكل ما يعلمه خيراً في نظام الوجود

(١) لا يخفى عليك انه لا حاجة في الجواب الى ما تكلف به المصنف ، فان المورد انما اشبه عليه مقام المفهوم بالمصدق ، فان صحة التمييز في العلم بانه (تعالى) عالم بكل شيء هو عدم صحة التمييز في الارادة بانه يريد لكل شيء - كما ذكره المبتدئ انما هو بالنظر الى اختلاف العلم والارادة مفهومهما ، ولما بالنظر الى المصدق فتسبته الى المعلوم والمراد واحدة من

فليس في العالم الامكاني شيء مناف لذاته ولا لعلفه الذي هو عين ذاته ولا امر غير مرضى به ، فداته بذاته كما أنه علم تام بكل خير موجود ، فهو أيضاً ارادة ورضاء لكل خير الا ان اصناف الخيرات متفاوتة وجميعها مرادة له (تعالى) مرضى به له ، فضرر منها خيرات معضة لا يشوبها شرية واقعية الا بحسب امكاناتها الاعتبارية المحتفية تحت سطوع النور الالهي الوجوبي على تفاوت مراتبها في شدة النورية الوجودية وضعفها ، و ضرر منها خيرات يلزمها شرية واقعية لكن الخير فيها غالب مستول و الشر مغلوب مقهور ، وهذا القسم أيضاً مراد لا محالة واجب الصدور عن الجواد المحض والمختار لكل ماهو خير ، لان في تركه شراً كثيراً ، والحكيم لا يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل واما الشر المحض والشر المستولي والشر المكافئ للخير فلا حصول لاحد من هذه الثلاثة في هذا العالم ، فلم يرد الله شيئاً منها ولم يأذن لعفى قول « كن » للدخول في حريم الكون والوجود ، فالخيرات كلها مرادة بالذات و الشروط القليلة اللازمة للخيرات الكثيرة ايضاً انما يريد بها ما هي لوازم تلك الخيرات ، لا بما هي شروط ، فالشروط الطفيفة النادرة داخلة في قضاء الله بالعرض (١) وهي مرضى بها كذلك .

- الا ترى فخرهما من المفاهيم ؟ فانه يستحق عليه انه حي طيب قدير سميع بصير مع ان كليهما متفاوتة من حيث التعلق ، فلا يقال انه يسمع البصرات ولا المكس كما ان مفهوم الحيودية له (تعالى) لا يتعلق بها سواء ، وبالصلة ، لا يستعمل شيء من تلك المفاهيم في مورد الاخر مع ، انه لو نظر القتل بين البيرة رأى انه (تعالى) يصح ذاته المقتضية منطبق عليه كل واحد من تلك المناوين فهو قادر بجميع ذاته كما انه حي بجميع ذاته وهكذا في فخرهما من اوصافه ، فهو يسمع بما يصير و يصير بما يسمع فلا جهة وجودية هناك تكون خالية من جهة وجودية اخرى فافهم - اد .

(١) هذا لا ننضم بمادة العيبة ، اذ قد تنقرد حينئذ حكماً : « علم الله تعالى يتعلق بكل شيء بالذات و ارادته لا يتعلق بكل شيء بالذات » ، والجواب ان الشرور بما هي شرور بالاحول العامع المناعي كما لا تتعلق بها الارادة كذلك لا يتعلق بها العلم لكونها اعتماداً ، وهذا لا ينافي تعلقها بالذات بما هي شرور بالاحول الاولى الذاتي قطع . س . قه .

فقوله (تعالى) : **وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ** وما يجري مجرا من الآيات معناه ان الكفر وغيره من العبيح **يَرْضَى** بهاله في انفسها (١) وبما هي شرور ولا ينافي ذلك كونها مرضياً بها بالنسبة والاستجوار **لَوْ هُوَ** مسيل آخر: ان وزن الإرادة بالقياس الى العلم وان السمع و البصر بالقياس اليه ، وكون **العلم** بالنسبة الى القدره فالعلم المتعلق بالخيرات ارادة ، كما ان المتعلق منه بالمصوعات سمع ، **بَصَرٌ** . ان بصرو كما ان القدره المتعلقة بالاصوات والحروف على وجه تكلم وهذا لا ينافي كون الارادة عين العلم ، فذاته (تعالى) علم بكل شيء ممكن و ارادة لكل خيره ممكن ، كما انه سمع لكل مسموع ، و بصر بالنسبة الى كل مبصر ، وقدره على كل شيء ، وبالقياس الى نوع من الاصوات والحروف تكلم او كتابة فهذا طريق آخر في حل هذه الشبهة والاول اولى (٢) .

فصحا ان الله تعالى اوجدنا اوجد من الحوادث في وقت معين لا قبله ولا بعده فلا بد لهذا التخصيص من مخصص وليس هو القدره لتساوي نسبتها الى جميع الاوقات ولا العلم لما ذكرنا ، فهذا المخصص هو الارادة لا القدره والعلم ، فثبت ان الارادة

(١) الاولى ان يحاط منه بأن المراد بالرضا ونحوه في الآيات الرضا التبري ، و الكلام في الرضا ، التكويني والارادة التكوينية ، وما ذكره (قدم) حق لكنه بعيد من ظاهر الآيات . ط مغلطه .

(٢) والفرق بين الوجهين ان الاول منع لقول القسم ولانه يعلم كل شيء ولا يرد كل شيء ، ببيان أنه يرد كل شيء كما يعلم كل شيء ، والوجه الثاني منع لقوله بعد بيان المغايرة بين العلم والارادة : **وَأَن عِلْمُهُ عَيْنَ ذَاتِهِ** فإرادته صفة دائمة على ذاته وتقريره ان المغايرة لا توجب زيادة احدهما على تقدير عينية الاخرى لم لا يجوز ان يكون مغايرتهما من قبيل مغايرة السمع والبصر للعلم ، بان يكون التفاوت بينهما بالسعة والصيق باختلاف الاعتبار ، فالعلم مطلق بكل شيء ، والارادة هي العلم بالشئ الذي هو خير كما ان العلم مطلق والبصر هو العلم المتقيد بالمبصرات و لكل الوجه في كون الوجه الاول اولى أن في الوجه الثاني ايهام تسليم عدم تعلق الارادة ببعض الاشياء الموجودة مع ان الواقع خلافه فان الموجود من الاشياء حير في وجوده والارادة منطوق به . ط مغلطه .

مغايرة لثبوتك الصفتين .

و الجواب اما بالنقض واما بالحل اما الاول فلا : . . . الكلام الى تخصيص نفس الارادة بالوقوع من اللاوقوع . . . ارجع في هذا الوقت دون غيره من الاوقات وبالجملة هذه الارادة . . . سمعت قديمة لزم تخلف المراد عنها وان كانت حادثة يرد . . . الى علة تخصصها بهذا الوقت دون آخر . و يجرى الكلام في مخصص المخصص وهكذا الى النهاية . واما الثاني فلانا نقول : الادادة صفة واحدة (كالقدرة والعلم) تتعلق بالاشياء على ترتيب سببي ومسببي . وكلما يصح صدور المقدورات الكثيرة المختلفة بحسب الحقائق وبحسب الاعداد و الاوقات عن فاعل واحد احدى الذات احدى الصفة فهو يصح صدور المرادات الكثيرة المنخلفة ذاتاً وعدداً ووقفاً عن ارادة واحدة بسيطة وقد بين كيفية ذلك الصدور في موضعه (١) و تصدى لذلك الموحدون المعشون بالمعاصرة على اعتقاد التوحيد و حراسة القلوب عن الوقوع في الالحاد والشريك .

واما ما قيل في دفع الوجه الاول : لعل شأن الارادة تخصيص كل حادث بالوقت الذي حدث فيه . وليست لها صلاحية تخصيصه بوقت آخر فيستغنى عن مرجع آخر فهو مردود بان مثل هذا يجرى في القدرة ايضاً وايضا اذا وجب له ان يريد في هذا الوقت ايجاد الممكن وامتنع له التغير في الارادة كان موجياً لامختاراً وايضاً اذا كان لهذا الوقت خاصية هي ان ارادته لا تصلح الالتخصيص الحادث فيه فليجز مثل ذلك في القدرة ، وليجزان يكون هذا الوقت مؤثراً في تخصيص الحادث .

لا يقال : ان الاوقات لما تساوت (٢) في الحقيقة لنشأها في اجزائها لم يترجح بعضها صلاحية التخصيص للايجاد على بعض الالتضمنه حكمة ومصلحة مخنصة . والعمل

(١) من ان اختلاف الانواع الابداعية ذاتية لبطان الجمل التركيبي . ومن تصحيح ربط الحوادث اليومية بالمعديم بسبب الحركة الوضعية الفلكية

(٢) فيه انه اذا تساوت في الماهية الا انها مختلفة بالهوية فيجوز الترجيح والتخصيص بسبب ذلك

الذى ينبع الحكمة والمصلحة انما يكون بالإرادة لا بالقول : الكلام عائد في كون بعض
أجزاء الزمان متضمناً للحكمة لايجاد دون غير مع تساويها في الحقيقة . وإيضاً حكمة الله
لا تتبع تخصيص جزء الزمان لو فرض تخصيصه بل تخصيصه بامر - وكذا تخصيص سائر
الاشياء بخواصها ولوازمها - ينبع حكمة الله وعلمه وإرادته التي هي عين علمه ولا
استبعاد في كون العلم نفسه سبباً لحدوث الاشياء ووجودها كالماشي على جدار دقيق
العرض اذا تصور السقوط يسقط بتصوره . وعدم هذا القيل تأثير بعض النفوس بالهمة
والوهم . وكذا إصابة العين التي علم تأثيرها باخبار الوحي والسنة ، من قوله تعالى :
« وان يكاد الذين كفروا ليزلقوك بآبصارهم لما سمعوا الذكر » ومن قوله (ص) :
« العين تدخل الرجل القبر والجمل القدر » و اذا جاز ان يكون العلم الضعيف
البشرى مؤثراً في وجود المعلوم فالاولى ان يحوز ذلك في العلم الازلي الذي لمنشئ
العالم من عدم السرف .

قال بعض المتأخرين : كما ان العلم العقلي البسيط فينا يصير مبداً لتفصيل
الصور العلمية الكلية في نفوسنا ، ولتفصيل الصور الجزئية في خيالنا . فان الملكة
الحاصلة في انفسنا من مزاولة العلوم وتكرار المسائل يصير سبباً لحضور تلك المسائل
ووجودها بالتفصيل في نفوسنا واذعانتنا ، وانما تبقى موجودة حاضرة بالنفات النفس
اليها حتى لو ذهلت النفس عنها طرفة عين غابت وانصدمت كما حقق في موضعه -
فكذلك العلم البسيط الازلي الذي للباري (تعالى) بالممكنات الذي هو عين ذاته
المقدمة سبب لوجود الممكنات منفصلة في الخارج ، حاضرة عنده غير غائبة ، فان
وجودها عنه في الخارج عين حضورها عنده فيه . فنوات الممكنات بالحقيقة صور
علمية للباري (تعالى) متحققة بالروابط العلمية التي لها معه بحيث لو انقطعت هذه
الروابط ولو طرفة عين لم يبق للممكنات عين ولا اثر . وقد علمت من طريقتنا من
كون الموجود هو الوجود وكون الوجود عين العلم ، فالروابط الوجودية للاشياء
اليه (تعالى) هي بعينها الروابط العلمية اليه ، والعلم فيه (سبحانه) ، عين الإرادة
فتلك الاشياء كما انها وجودات و موجودات صادرة منه كذلك علوم ومعلومات له

(تعالى) وكذلك ارادات و مرادات حاصلة من الوجود الواجبي و العلم الازلي و الارادة السرمدية على ترتيب ونظام ، به يصح صدور الكثير كما في حصول مراتب الاعداد والكثرات من الوحدة على ترتيب ونظام ، لو لم يكن لم يمكن حصول الكثرة منها ، فان الوحدة أبعد الاشياء عن الكثرة ومع ذلك تنشأ منها وتحصل عن تكررها ، فتأمل فيه وتدبر .

ومنها : ان الباري لو كان مريداً لخلق العالم فاما ان يريد خلقه في جميع الاوقات ، فيلزم قدم العالم بل قدم كل حادث ، واهل الحق قائلون بحدوث العالم بجميع اجزائه ، على انه لو كان قديماً لم يمنع القصد الى ايجاده لان قصد ايجاد الموجود ممتنع . واما ان يريد تخصيص خلق العالم بوقت معين ، فذلك الوقت لم يوجد في الازل والاعاد الى القسم الاول ، فهو حادث بعد ان لم يكن باداته ، فاما انه اراد خلقه ازلا وابدأ (١) فيلزم قدمه ، او في وقت معين - وسئل الكلام اليه - فيلزم اشتراط كل وقت بوقت آخر ويلزم التسلسل .

و الجواب انه (تعالى) اراد باداته القديمة ايجاد نفس الوقت المعين بعد العدم ، لانه اراد ايجاده في وقت معين حتى يلزم التسلسل ، و بالجملة : انه اراد بالارادة القديمة ايجاد كل العالم واجرائه وجزئيات اجزائه (٢) في اماكنها واوقاتها المخصوصة ، و اراد ايجاد الاوقات بهوياتها المخصوصة لافى اوقات اخرى ، و كذا اراد ايجاد الاماكن بهوياتها المخصوصة لا في اماكن اخرى ، وذلك لان تخصيص الحادث بوقت خاص يقتضي ذلك الوقت ولا يفتقر ذلك الوقت في تخصيصه الى شيء آخر غير الارادة القديمة ، لان النقص الحدوثي فيه عين ذاته وهويته ، و الذاتي

(١) اي اما انه اراد خلق ذلك الوقت لافى وقت بقرينة ما بعده ، وليس المراد ما هو ظاهره

حتى ينافي فرض عدم وجوده في الازل و حدوثه بعدا لم يكن ، و حينئذ التسلسل اجتماعي لاتماقبي حتى يمنع بطلانه على منذهب الحكماء - مرقمه

(٢) فيه اشارة لطيفة الى ان العالم بالنظام الجملي (وهو الانسان الكبير) شخص واحد ، اما

الاشخاص والجزئيات لاهيات اجزائه كالانسان والفرس وغيرها - مرقمه .

للشيء غير معال بامر ولا يفتقر الا الى الجاعل له جملاً بسيطاً ، وهكذا حكم الامكنة في تخصصاتها المكانية . و اما قوله : « لو كان قديماً لممتنع القصد الى ايجاده » فيه ما لا يخفى من المنع الا ان يريد بالقصد ما يجرى في العادة لاما هو معنى الارادة القديمة عند اهل التحقيق .

و منها انه (تعالى) لو كان مريداً لايجاد العالم فسي وقت ، فاما ارادة قديمة او حادثة . فعلى الاول يمتنع لاوقوع العالم حين وجد فيه ، لاستناده الى ارادة قديمة ممتنعة الزوال فيكون الباري موجباً لاهـ مختاراً ، حيث يمتنع عليه الترك وايضاً بعد وجود العالم ، اما ان يبقى الارادة متعلقة بايجاده اولاً ، وعلى الاول يلزم القصد الى ايجاد الموجود وعلى الثاني يلزم زوال القديم وعلى الثاني يلزم التسلسل والدور .
ويجيب عنه بان ارادته قديمة ويمتنع لاوقوع المراد ولا يلزم الايجاب ، اذ الموجب ما لا يكون لارادته محل في الفعل على ما مر في مرتبة العاقل : ان الموجب (١) الماهل للمختار ما يجب عليه الفعل لاما يجب منه الفعل ، ولذا قيل : « الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يؤكده » ونقول ايضاً : ان بقاء ارادة وجود العالم ليس بان يريد الله (تعالى) اخراجه من العدم مرة اخرى حتى يلزم ايجاد الموجود و ارادة المراد ، بل كما مر ذكره في حاجة الممكن في بقاءه الى الموجد الحافظ ، فالممكن لما كان الامكان والافتقار لازمين لذاته ابدأ فهو في كل آن يفتقر الى موجد قديم بل الى محدث في كل آن على ما هو طريقتنا في هذا العالم الزماني الكوني المتجدد

(١) اي لا الموجب بمعنى المحكوم عليه بايجاب غلبة لانظله اوجب فوجب فوجد وقول وما يجب عليه الفعل ، يرد على ظاهره ان المتكلمين الماويين من الايجاب معقوهم كما قالوا بالوجوب معتقلاوا بالوجوب عليه كوجوب اللطف عليه (تعالى) ، والباري ليس موجبا اللهم الا ان يقال اعطى قول المصنف : « ما يجب عليه الفعل » اعني ظاهره كما هو مقتضى كلمة « على » فيكون موجبا (بالفتح) كالطوائف ، لاما يجب منه الفعل بتدريه واختياره بمقتضى مقدمة « الشيء » ما لم يجب له وجوده فيكون موجبا (بالكسر) والحكام اطلقوا عليه (تعالى) لفظ الموجب (بالكسر) وللجانسة اللطيفة نسب اليهم اطلاق الموجب (بالفتح) ساشاهم من ذلك سرقته .

الحدث المتدرج الكون وقدير من على أن المحدث المقيم للعالم هو الباري القيوم القديم العليم حل ذكره .

ومعها : أن لقائل أن يرجع ويقول : أن إرادته بإحداث حادث ، أما إرادة أوحادثة ، وعلى الأول فاما أن يبقى تلك الإرادة بعد زوال ذلك الحادث بينها أولاً . ومع البقاء فاما أن يتعلق بوجوده حال إعدامه فلزم تخلف المراد عن إرادته وأن لا يكون إعدام ذلك الحادث بإرادته ، وأما أن يتعلق بوجوده حين وجد وهو غير معقول ، ألا يعقل تعلق الإرادة في الحال بوجود المراد أمس ، ومع زوالها يلزم زوال القديم ، وهو محال على أن إرادة الله (سبحانه) عين ذاته ، وعلى الثاني احتاجت الإرادة إلى إرادة أخرى ويلزم التسلسل . وإيضاً يلزم كونه محلاً للحوادث ومورداً لتعاقب الصفات ، وأن يستحيل من صفة إلى صفة وما هذا شأنه فهو مادة جسمانية ، فيكون له العالمين جسماً . تعالى عما يقوله الظالمون الملحدون من الذين زعموه محلاً للإرادات المتعاقبة علواً كبيراً .

فسيقول : أن هذه الشبهة ونظائرها إنما نشأت من قياس إرادته إلى إرادتنا ، وتوهم كونها عزماً واجتماعاً على الإيجاد ، ومن توهم أن الرمانيات متصفة بالعصور بعد الغيبة وبالوجود بعد العدم بالقياس إلى ذاته وعلمه وإرادته . وليس الأمر كذلك ، فإنه (سبحانه) لما علم ألا سلسلة الوجود وجملة النظام الاتم وروابط بعضها إلى بعض من بدو وجوداتها إلى غاياتها ومن مقدمها إلى ساقنها وعلم أن وجودها على هذه الهيئة المعينة مما ينبغي أن يسد عنه ويقع في الكون بمنه هذا العلم القديم الذي هو عين ذاته المريدة إلى إيجاد كل ما وجد وإبداع كل ما أبدع وإقاضة نور الوجود على أعيانها وإخراجها جملة من حد العدم وممكن الاختفاء إلى حریم الوجود ومنصة الظهور . وهذا العلم كنهه الإرادة شيء واحد سرمدى ثابت الوجود والوجوب له ألا وإبدأ من غير تغير وتعاقب لافى ذات العلم والإرادة ولا فى تعلقهما كما توهمه المنكلمون ، لأنهما عين ذاته . ومبدء الصفة الإضافية أذابت كانت الإضافات والتعلقات أيضاً ثابتة .

ومنها : ان ارادته مما يجبيه الفعل اذ لو لم يجب بهالم يوجد بها كما علمت . ثم انه بعد تعلق الإرادة لا يبقى في صرافة الامكان ، لامتناع تخلف المراد عن ارادته و ارادته على ما هو التحقيق عين ذاته ، فبالنظر الى ذاته يجيان يوجد العالم ، فيكون العالم من لوازم ذاته ، فنسبة العالم اليه نسبة الحرارة الى النار ونسبة الضوء الى الشمس على ما يرى ظاهراً بل كسبة الروحية الى الارضة ، واذا كان كذلك كان الباري موجباً لامختاراً اذ لا معنى للموجب الا ما يجب الفعل والايجاد نظرألى ذاته ، ويكون لقول بكونه مريداً مجرد تسمية واطلاق لفظ من غير تحقق المعنى المسمى به.

و يدفع بما قد تكررت الاشارة اليه من ان ذاته (تعالى) عين الإرادة والرضا (١) فيه الحقيقة يكون الإرادة مبدء صدور الفعل ، وهذا احل ضرور كون الفعل حاصل بالارادة ، ومن انه فرق بين الوجوب عنه والوجوب عليه ، ومن ان ذاته وان كان امراً بسيطاً هو عين ارادته لكن ذاته ذات يعتبر فيها روابط و مناسبات مع هويات الممكنات وله بحسب معاني صفاته واسماؤه نسب و اضافات مع اعيان المهيئات الثابتة في الازل في جعله الاجمالي وعقله البسيط بوجه والمفصل بوجه اما البساطة والاجمال فبالنظر الى هويته الوجودية التي لا تركيب فيها اصلا بوجه من الوجود لاعتقلا وذهناً بحسب التحليل العقلي ، ولا عيناً وخارجاً بحسب التعدد الخارجى ، فالاول كالمركب العقلي من الجنس والفصل والماهية والوجود ، والثانى كالمركب من المادة والصورة او ما يجرى مجراها وبالنظر الى معاني صفاته ومفهوماته اسمائه كان العالم الربوبى والمقع الالهى كثيراً جداً بحيث لا تنظم بتلك الكثرة احدية الحق وبساطته وهذا امر عجيب جداً الا انا اوضحنا سبيله من الاصول التي قررنا بنيانها واحكمنا برهانها فنقول : اذا اخذت ذاته باعتبار انضمام هذه الروابط والمخصصات التي يعبر عنها بالخزائن كما في قوله **لا اله الا عندنا خزائنه**

(١) قد جعل ما هو مناط الشبهة مناط الدفع ، فان للإرادة (كطائرها من العلم والقدرة

ومعها) عرساً عريشاً من مرتبة كيميائية نسائية بل معنى متعدى اضافى ، و هى مرتبة واجب لذاته ، فكما ان أجل ضرور كون الفعل بالارادة فله كذلك أجل ضرور الإرادة ارادته من قده

وما نثر له إلا بقدر معلوم» - وجب لها الإيجاد ، و كان مريداً لواحدة واحدة من حقائق الممكنات و لواحد واحد من أعضائها وأشخاصها الزمانية و المكانية كل في وقته ومكانه ، وإذا أخذت ذاته بذاته - من غير اعتبار هذه الروابط المخصصة التي قد يعبر عنها بالإرادات (١) أو التعلقات أو التوجهات - فذاته بدون اعتبارها لم يتخصص بها مخلوق عن مخلوق (٢) ولم يتميز ممكن عن ممكن ، فلا يجب عند ذلك صدور الفعل عنه ، فلم يلزم كونه موجباً للأمع اعتبار تلك الروابط فصدق أن ذاته يفعل الأشياء بالإرادات المنضمة إليه ، فذاته بحيث يصدر عنه بحسب كل إرادة خاصة ممكن معين ومخلوق خاص .

و منها أنه قد وقع في بعض أحاديث أئمتنا المطهرين المصومين من نسبة الخطأ والتقص (سلام الله عليهم وعلى آبائهم) حسب ما نقله عنهم أساطين الرواية و الحديث كالشيخ الأجل «محمد بن يعقوب الكليني» في «الكافي» و «الصدوق ابن بابويه القمي» في كتاب «التوحيد» و «عيون الرضا» ضاعفاه قدردهما من حدوث الإرادة والمشقة وانهما من صفات الفعل لأن صفات الذات ، وهذا بظاهره يناهى كون الإرادة عنه تعالى معين ذاته ، وإيجاب عنه شيئاً واستعدادنا بهذا أعظم المعجدين دام ظله العالي أن الإرادة قد يطلق (٣) ويراد به الأمر المصدري

(١) ان قلت : الروابط كانت نسب ماني الاسماء للمفاتيح الى الامكان الثابتة والإرادة واحدة من المفاتيح ، والمريد واحد من الاسماء ، فكيف يكون جميعها أو جميع نسبها إرادة؟ قلت: المراد بالإرادات : اقتضائات السمات ، و استعدادات الاسماء مقتضياتها ، والإرادة هنا الاقتضاء والاستعداد - من نفسه

(٢) المخلوق معين تمينا نوعيا أو شخصيا ، بل المنسوب الى ذاته بذاته الفعل المطلق والنور المجرد من الصق كما قالوا : سبحانه من دهر الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة ، فلا يرد أنه على هذا يكون باعتبار ذاته سعة المدور واللامدور فكيف انكر على من صحح تفسير النعمة بالصحة بهذا الاعتبار ؟ - من نفسه

(٣) توجيه حسن غير أنه متوقف على اندفاع ما قصده من المنع وهو أن الإرادة بهاها من المعنى لا تطبق على العلم بالخير والعلامة ، فان الذي نقله من معنى الإرادة التي عندنا -

النسبي (١) اعنى الاحداث والايجاد، وقدير اذ به الحاصل اعنى الفعل الحادث المتجدد، وكما ان لعلمه بالاشياء مراتب - و اخيرة مراتبه وجود الموجودات الخارجية و صدورهم عنه منكشفة غير محتجبة ، فهي بذواتها وهوياتها المرتبطة اليه علوم له بوجه ومعلومات له باعتبار ، فمعلوماتها له عين ذواتها لاعالميته اياها عين ذواتها ، واما هي عين داته المقدمة . فاعلم (بمعنى العالمية) عين داته وهو قديم ، و بمعنى المعلوماتية

لا يتضمن معنى العلم وان كان سداقها الذي هو كيف نصامي ملازما للعلم كسائر الصفات النفسية من الحب والبهس والرضا والغضب وغير ذلك ، وتجري بمناسها من شوائب النفس والعدم لا يستوجب دخول معنى العلم ليها بعد ما لم يكن داخلا فلا تنطبق على صفة العلم.

فالحق ان الارادة مندرجة من مقام الفعل من حيث اتسابه الى قدرته (تمالي) القاهرة او من اجتماع الاسباب الموجبة عليه من حيث اتساجها اليه ، وكثيرا ما تطلق الارادة على تهئية اسباب الفعل كما اذا احضر الغذاء ثم اقبل عليه واخذ به بيده و التقه به فيه فمثل : ماذا يصنع احبب بانه يريد ان يتغذى اوريا كل ، وربما اختبه امر الارادة على بعضهم فذهب الى ان هلة الابداع هي الارادة بمعنى صفة الفعل ، وهو من اشنع القولو يختلف به جميع مسائل التوحيد بسط مظهره (١) اشارة الى وجه آخر وهو انه اذا اريد المعنى المصدرى النسبي فلا بأس ، بزيادة المعنى

الفاعل ثم المعنى للمفعول غير المصدر بمعنى اسم المفعول فان الاول معناه المعلوماتية وهو فيها حقيقة ، والثاني بمعنى المعلوم وهو فيه مجاز ، ولادخل له في التوفيق ، والفرق مقرر في العلوم الادبية ، وفرض السيد (قدم) المحافظة على التنزيه بان العلم (بمعنى العالمية) في رتبة مرتبة كان قديم لاحداث او كذا الارادة ، فان التحقيق ان مراتب العلم كلها (من الناية واللوح والفساد والتدبر) قديم بدهو علم الله (تمالي) وكذا الارادة والتوفيق عدى بالله (تمالي) ارادتين : احدهما ابتهاج الذات بالذات في مرتبة الذات ، والثانية هي المحبة الافغالية في مقام الفيض المقدس و الوجود المنبسط وهي المعاد اليها بقوله (ع) : وان الله خلق الاشياء بالمعينة والمشيئة بنمائها ، وهي امر الله وكلمة «كن» واليه يؤل ما قال بعض المتكلمين : «ارادة الله (تمالي) امره و كراهته بهيه فمما هي عين داته هي الاولى و مما هي من صفات الفعل هي الثانية ، وهي بما هي مضافة الى الاشياء حادثة بالمرسوخ و بما هي مضافة الى الله (تمالي) واجبة بوجوبه قديمة بتدعيم فاجها كالمعنى الحرفي وانها ظهور الارادة الذاتية ، وتظهر بالشئ لا بباينه - من قدم.

عن هذه الممكنات وهو حادث - فكذلك لارادته (سبحانه) مراتب ، واخيرة المراتب هي بعبادات الموجودات المتقررة بالفعل ، وانما هي عين الارادة بمعنى مراديتها له لا بمعنى مراديته اياها ، وما به فعلية الارادة والرضا ومبدئية التخصيص هو عين داته الحققة . وهذا اقوى في الاختيار مما يكون انبعثت الارادة والرضا بالفعل عن امر زائد على نفس ذات الفاعل . انتهى حاصل ما افاده دام علوه ومجده .

واقول : وهيئنا سر عظيم من الاسرار الالهية تشير اليه اشارة ما ، وهو انه يمكن للعارف البصير ان يحكم بان وجود هذه الاشياء الخارجية من مراتب علمه و ارادته بمعنى عالميته ومراديته لا بمعنى معلوميته ومراديته فقط وهذا مما يمكن تحصيله للواقع بالاصول السالفة ذكره .

الفصل (٩)

في انضمام ما ذكرنا من الفرق بين ارادة الله (سبحانه) و بين

ارادتنا من طريق الرواية و العقل

وقد مضى ان شا كلتنا فيما ارد نافله او هممنا نحو تحصيله انا ننصوره اولاً و نصدق بعائدته العائدة الينا تصديقاً ظاهراً ، لوجهياً خيالياً او علمياً بان فيه منفعة ما او حيراً ما من الخيرات الحقيقية او الظنية عيناً كان اوصيئاً او ثناء و محمداً عائدة الى جوهر ذاتنا او الى قوتهم قوانا ، فينبعث من ذلك العلم النصوري وذلك الحكم التصديقي شوق اليه فاذا قوى الشوق النفساني و اشتد اهتزت القوة الارادية و حصلت الارادة المسماة بالاجماع . وهذه الارادة في الانسان من قوة هي فوق القوة الشوقية الحيوانية التي تنشعب الى الشهوة والغضب وهي العقل العلى (١) وهي غيره اشتداد حال تلك

(١) العقل الظلوي و العقل العلى في الانسان كالمحرك والحركة هي الحيوانية في الانسان بما هو حيوان ، وبما يسمى ارادة ، وبما يسمى الحركة الشهوية كما يسمى ارادة يسمى شهوة ايضاً ، والعقل العلى هو القوة التي تستطاع الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانية التي يعملها في معاشه ومما به يختلف القوة التي دوجها فانها لها حيوانية لا فكرية - من قدم .

القوة كما وقع التنبيه عليه من قبل وبالجمله فينبعث منها جميعاً القوة المحركة التي في العضلات ، فتحركها بسطاً او قبضاً ، ويحرك بحركتها الاعصاب والاعضاء فيحصل المراد ، فهذه المبادئ فينا متعددة في افعالنا الخارجية فاما اليوم (جل ذكره) فذاته اجل من الكثرة والداعية الخارجية و الانفعال و الابتهاج بما وراء ذاته ، لانه نهاية المآرب والمطالب وليس له شوق (١) حاشا عن ذلك ، ولا محبة بما سواه ولا قصد الى تحصيل شيء عادم له كما علمت مراراً ، بل هو مستهيج بذاته لذاته ، ويلزم من هذا الابتهاج ويترشح منه حصول سائر الخيرات و الابتهاجات على سبيل الفصل و الابداع و الاقراضه لاعلى شاكلة الاتعمال و الاتصاف و الاستعصال ، والايات القرآنية في هذا الباب كثيرة للمتدبرين فيها المتأملين في معانيها . مثل قوله تعالى : « **والله الغنى وانتم الفقراء** » فهو الغنى من كل جهة عما سواه ، وما سواه معتقر اليه من كل جهة بحسب ذاتها وصعاتها وافعالها فلو كان له في فعله وجوده قصد زائد او غرض او شوق او مطلب طاعة او ثناء او مدح لم يكن غنياً من كل جهة عما سواه و مثل قوله تعالى : « **وان اليه يرجع الامر كله** » وقوله « **الا الي الله تصير الامور** » و اشياء ذلك من الايات الكثيرة جداً فهذه الايات تدل على انه غاية كل شيء فليس في فعله غاية وغرض سوى ذاته المقدسة ، فلو كان له ارادة زائدة او داع و مرجح من خارج له على فعله لم يكن ذاته المقدسة غاية الموجودات و مصير كل الاشياء فعلم من هذه الايات ونظائرها . أن ارادته للاشياء عين علمه بها وهما عين ذاته .

واما الحديث : فمن الاحاديث المروية عن ائمتنا وساداتنا عليهم السلام ، في ذلكافي ، وغيره في باب الارادة ما ذكر في الصحيح عن صفوان بن يحيى قال قلت لابي الحسن (ع) اخبرني عن الارادة من الله ومن الخلق قال فقال الارادة من الخلق الصمير ما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل (٢) واما من الله فارادته احداثه لا غير ذلك

(١) لان الشوق هو المحبة المساحبة للوجدان من وجه والتقدير من وجه آخر وهو

موجود غير قيد بمرئيه.

(٢) كلمة ومن ، نشأية ، اي . جميع ما يبدو بعد الصمير (من اعتقاد النعم وابيات الشوق -

لانه لا يروى ولا ينفكرو هذه الصغات متقية عنه و هي صغات الخلق فارادة الله الفعل لا غير ذلك يقول له «كن» فيكون . بلا لفظ ولا خلق بلسان ولا همة ولا تفكر ولا كيف لذلك كما انه لا كيف له ولعل المراد من «الضمير» تصور الفعل وما يبدو بعد ذلك من اعتقاد النفع فيه ، ثم انبعث الشوق من القوة الشوقية ، ثم تأكد واشتداده الى حيثية يحصل الاجماع المسمى بالارادة ، فتلك مبادئ الاعمال الارادية القصدية فينا . والله (سبحانه) مقدس عن ذلك كله ، فالفعل الصادر عنا بالاختيار يتوسط بين جوهر دانا وبينه امور كثيرة انفعالية ، بعضها من باب الادراك وبعضها من باب الحركة الفكرية وبعضها من باب الشهوة والغضب و بعضها من باب الفعل التحريكى كالحذب والدفع ، واما الجباب الربوبى ففعله مترتب على نفس داته بلا توسط متوسط بينه و بين فعله من الصفات والاحوال العارضة . والسوايح الطارئة من الاغراض والاشواق والهمم والقصود وغيرها من الانفعالات والتغيرات ، نعم افعاله يترتب بعضها على بعض لصدور الموجودات عنه على ترتيب الاشرف فالاشرف .

«ومن هشام بن الحكم فى حديث الزيدى الذى سئل ابا عبد الله عليه السلام ، وكان من سؤاله ان قال له . فله رضاء وسخط ؟ فقال ابو عبد الله عليه السلام نعم ولكن ليس ذلك على . يوجد من المخلوقين ، وذلك ان الرضاء حال تدخل عليه فتقله من حال الى حال ، لان المخلوق اجوف . معتمل (١ - ٢) مركب ، للاشياء فيه مدخل ، وخالقنا لا مدخل للاشياء فيه لانه واحد واحدى الذات واحدى المعنى فرضاء ثوابه وسخطه عقابه مر

«وغيرها» اسماهى فى باب العمل . وليست بناية لانه لا يشمل حينئذ ما ذكر والعدل ليس ارادة بل هو مراد . من قوله .

(١) بالكمراى يعمل باعمال صفاته و آلامه اوبالفتح اى مصوغ ركب فيه الاجراء والقوى . (آت) .

(٢) قد اشير بالاغتيال الى شدة العمل وريادته فى باب تحققة وظهور ماهيته نفسه و انها ليست حالية من الوجود والايجاد ، فان سقاير الوجود والماهية ببعض تحليل المثل ، فالاعتمال كالفعل من كتب الحكماء وقد اشهر عند الادباء ان زيادة المباني تدل على زيادة المعاني من قوله .

غير شيء يتداخله فيبيجه و يتقله من حال الى حال لان ذلك من صفة المخلوقين.
العاجزين المحتاجين « و روى (١) مثل ذلك «ابو جعفر محمد بن علي بن بابويه
القمي» في كتاب « التوحيد » وفيه : «ان الرضا والغضب دخال تدخل عليه ،
وخالفهما لا مدخل للاشياء فيه ، لانه واحد احدى الذات واحد المعنى » .
اقول: نعم المخلوق بالاجوف تشبيه في غاية الحسن والبلاغة في الكلام
وهو في مقابلة نعم الله بالصمد (٢). وذلك لان كل ممكن مركب من مهية ووجود
والمهية كعدم في انبائها لا تحصل لها في ذاتها ، لكن الوجود قد حصلها وعينها . فكأنه
احاط بها كاحاطة الكرة المجوفة بالقضاء الذي لا تمين له الا بالمحدد وايضاً
الهويات الوجودية التي للممكنات قد علمت: ان كلامها مستصحب للاعدام والنقائص
فلها تجاوز في (٣) بحسب تلك الاعدام والنقائص . وكلما نزل الوجود وبعد عن منبع
الخير والحدود تضاعف فيه المدم والنقصان ، فكانه صار اكثر جوفاً واقل سمكا وارق
قواماً ثم ان الموجودات الطبيعية كبقية من مادة هي ما به الشيء بالقوة وصورة هي ما به
الشيء بالفعل ، والصورة كانبها محيطة بالمادة لانها تحصل المادة وتعينها لانها مبهمة
الذات عديمة الهوية فكل شيء طبيعي مادي كانه اجوف .

واذا تقر هذا فاعلم ان سبب كون الشيء (٤) بحيث يلحقه الامور الخارجية

(١) ولا يخفى عليك دلالة الروايتين على كون الارادة من صفات الفعل . ط مدخله.

(٢) فان الصمد هو السيد المتصور في الحوائج الفنى المعنى ، وقد جاء في اللغة بمعنى الصمت
الذي لا جوف له ، ولذا ردف ملاطمة في الاسماء المركبة الشريفة فلما كان (تعالى) بسيط الحقيقة
جامدا لكل كمال وخبر ولا يسلب منه وجود بيا هو خير فهو غنى جامع لكل ما يحتاج اليه كل
محتاج ودور وغيره ، ومن آياته في عالم المود الصمت الذي لا جوف له تعالى الموحود
المرى البريء من الوسط عن التشبيه علواً كبيراً . من قوله.

(٣) كبيوت النحل ، فالكمالات والسلطات الحاصلة لكل حرية تملأ تلك الخل وتد
تلك الثغور ، فالتجاوز في هذا الوجه التصورات التي في نفس الموجودات بآراء الكمالات
الميسرة لها وفي الوجه الاول التجويف هو الماهية . من قوله.

(٤) قد اشار الى ان ليس المراد بالتجاوزات القصدات المحضة ، بل قصدات لها قوة
الوجدانات . فابداً في الممكن كمال له لانفس كالأولى . ثم هي كالكمال الاول مثل
الحركة ، والفعليات كالكمال الثاني مثل ما اليه الحركة . من قوله.

ويدخل عليه اللواحق العارضية هو لا شتماله على ما بالقوة والامكان وعلى الاعداء والقصورات فيفتقر الى ما يستكمل به ويخرج به ذاته من العدم الى الوجود ، ومن القوة الى الفعل ومن النقص الى الكمال ، ولا حل ذلك اودع الله في كل مخلوق توجهاً الى الكمال و طلباً للتمام الذي يناسبه ، تقريباً الى الله اما بعشق عقلي كما للمقربين واما بشوق تصاني كما للنفوس العالة من المشتاقين واما بشوق حيواني شهوى كما للدهوس الساعلة او بحركة وصعية او كمية او كيفية او اينية كما للطبائع الملكية والعنصرية وبالجملة لا يخلو ما سوى الحق من قصور او فقد محوج له الى منهم مكمل له ومحصل لوجوده ، وهو احواف بهذا المعنى ، فاذن الذي لا جوف له بوجه من الوجوه ولا تركيب فيه اصلاً من جهتي نقص وتتمام هو الله الواحد الاحد الصمد .
واعلم ان الاحاديث المتقولة عن ائمتنا المعصومين (سلوات الله عليهم اجمعين) في هذا الباب كثيرة اكدت لنا بهذا التلايؤدي ذكرها جميعاً الى الاطباب وتيسر الرجوع الى كتب الحديث لمن اراد الوقوف عليها . واما المتقول من غيرهم من اهل العلم والتوحيد فلقد قال « الشيخ ابو علي » في تعليقاته على « الشفاء » في بيان ارادته تعالى « ان هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته ، وهي مقتضى ذاته في غير متنافية له ولانه يعشق ذاته فهذه الاشياء كلها مرادة لاجل ذاته ، فكونها مرادة له ليس لاجل غرض وراء ذاته بل لاجل ذاته لانها مقتضى ذاته فليس هذه الموجودات مرادة لانها هي بل لاجل ذاته ولاها مقتضى ذاته (١) مثلاً لو كنت تعشق شيئاً لكان جميع ما يصدر عنه معشوقاً لك ، لاجل ذلك الشيء ، ونحن انما نريد الشيء لاجل شهوة اولدة لاجل ذات الشيء المراد ، ولو كانت الشهوة واللذة وغيرهما من الاشياء شاهرة بذاتها وكان مصدر الافعال عنها ذاتها لكانت مرادة لتلك الاشياء لذاتها لانها صادرة من ذاتها ، و الارادة لان تكون الاشياء بذاته » ثم قال « وقد بينا ان واجب الوجود قائم بل فوق التمام فلا يصح ان يكون فعله لغرض فلا يصح ان يعلم ان شيئاً هو موافق له في شاقه ثم يحصله فاذن ارادته من جهة العلم ان يعلم ان ذلك الشيء في نفسه خير وحسن ، ووجود ذلك يجب ان يكون على الوجه التالي

(١) فلا يلزم التناقض العالي الى الساطع بالبيان من نفسه

حتى يكون وجوداً فاصلاً ، وكون ذلك الشيء خبيراً لأمس كونه ، فلا يحتاج بعده العلم إلى ارادة اخرى ليكون الشيء موجوداً بل نفس علمه بنظام الاشياء الممكنة علم الفرد - الفاضل هو سبب موجب لوجود تلك الاشياء على النظام الموجود والترتيب الفاضل وبالعجلة ، فلوازم ذاته (اعني 'معلومات') لم يكن يعلمها ثم يرضى بها ، بل لما كان صدورها عنه عن مقتضى ذاته كان نفس صدورها عنه نفس رضاه بها ، فادن لم يكن صدورها عنه مافياً لذاته بل مناسباً لذات الفاعل وكل ما كان غير مناف ومع ذلك يعلم الفاعل انه فاعله فهو مراده لانه مناسب له . فمقول : هذه الموجهات صدرت عن مقتضى ذات واجب الوجود بذاته المعشوقة له مع علم منه بأنه فاعله وعلمها ، وكل ما يصدر عن شيء على هذه السفة فهو غير مناف لذلك الفاعل ، وكل فعل يصدر عن فاعل وهو غير مناف له فهو مراده . فاذن الاشياء كلها مرادة لواجب الوجود . وهذا المراد هو المراد الخالي عن الفرض لان الفرض في رضاه بصدور تلك الاشياء انه مقتضى ذاته المعشوقة فيكون رضاه بصدور الاشياء لاجل ذاته فيكون الغاية في فعله ذاته . ومثال هذا : انك اذا احببت شيئاً لاجل انسان كان المحبوب بالحقيقة ذلك الانسان فكذلك المعشوق المطلق هو ذاته ومثال الارادة فيما انا نريد شيئاً ونشأقه ، لانا محتاجون اليه وواجب الوجود يريد على الوجه الذي ذكرنا ، ولكنه لا يشنق اليه لانه غنى عنه ، فالفرض لا يكون الامع الشوق فانه يقال : لم يطلب هذا فيقال لانه اشتهاه . وحيث لا يكون الشوق لا يكون الفرض ، فليس هناك فرض في تحصيل المنة بحد ولا غرض فيما يشبع تحصيله ، اذ تحصيل الشيء غرض وما يشبع ذلك التحصيل من التمتع غرض ايضاً والغاية قد تكون نفس الفعل وقد يكون شيئاً بما للفعل ، مثلاً كالمشي قد يكون غاية وقد يكون الارتيان غاية . وكذلك البناء قد يكون غرضاً وقد يكون الاستئمان به فرضاً ، ولو ان انساناً عرف الكمال الذي هو حقيقة واجب الوجود ثم كان ينظم الامور التي بعده على مثله حتى كانت الامور على غاية النظام لكن الفرض بالحقيقة واجب الوجود (١) بذاته

(١) لان فائدة الفعل انما هي بصحتها اذ كان الفعل هنا الفعل الكلي الذي هو تنظيم جملة النظام الكلي من ابداع المبدعات واختراع المعترعات وتكوين المكونات في غاية الاحكام .

الذى هو الكمال ، فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضاً الغاية والغرض ، وكذلك لو عرفنا الكمال في بناء يستتبعه تدرجها امور ذلك البناء على مقتضى ذلك الكمال كان الغرض ذلك الكمال قادا كان ذلك الكمال هو الفاعل كان الغرض والفرغ واحداً . ومثال هذه الارادة (١) فينا : اذا ان تصورنا شيئاً وعرفنا انه نافع او صواب حركه هذا الاعتقاد والتصور القوة الشهوانية مالم يكن هناك مرجح ولم يكن هناك مانع ، فلا يكون بين التصور والاعتقاد المذكورين وبين حركة القوة الشهوانية ارادة اخرى الانفس هذا الاعتقاد ، فكذلك ارادة واجب الوجود ، فان نفس عقلية الالهية له على الوجه الذى لو ما تألى بعضه على وجود الاشياء ، ادليس يحتاج الى شوق الى ما يفعله وطلب لحصوله ، ونحن انما نحتاج الى القوة الشوقية ونحتاج في الارادة الى الشوق لنطلب بالآلات ما هو موافق لنا فان فعل الآلات يتبع شوقاً يتقدمه ، وهناك ليس يحتاج الى هذا الشوق واستعمال الآلات ، فليس هناك الا العلم المطلق بنظام الموجودات وعلمه بافضل الوجوه التى يجب ان يكون عليها الموجودات ، وعلمه بخير الترتيبات ، وهذا هو العناية بعينها ، فانا لورتبنا المرأ موجوداً لكننا نقل اول النظام الفاضل ثم نرتب الموجودات التى كنا نريد ايجادها بحسب ذلك النظام الافضل وبمقتضاء فاذا كان النظام والكمال نفس الفاعل ثم كان يسد الموجودات عن مقتضاء كانت العناية حاصلة هناك وهى

١ والاثان فلا محالة فائده وثمرته لانكون الا الواجب (تعالى) لانه اجمل من كل جميل واحل من كل جليل وابهى من كل هى والمفروض ان ذلك الانسان عرف جمال الواجب وكماله ، وكل فعل مقتضى وسيلة لنيل الغاية والغرض فلا يتعد بفعله فرما سواء فاذا كان واجب الوجود هو الفاعل والمقتضى كما هو الواقع فهو الغاية والغرض ، أى معروفية ذاته لخلقه - بحيث نفس العارف نفس المعروفة نفس الغاية ، ومعروفة ظهوره بالوحدة التامة ، وظهور النفس ليس مبالا له والا لما كان ظهوراً له ، وكما ان عالميته وغيرها من صفاته عين ذاته كذلك معرفيته لغيره عين ذاته فتبين ان داته (تعالى) غاية النيات وهو المطلوب - من قده

(١) أى مثال الارادة ، التى تكون عين العلم القلبي المؤثر فى المراد بلا داع وبلا شوق منعق ، طمنا بالنسبة الى نفس الفوق والارادة - من قده .

نفس الإرادة ، و لإرادة ، نفس العلم ، والسبب في ذلك أن الفاعل والفأية شيء واحد ،
والعناية هي أن يفعل واجب الوجود بذاته : أن الإنسان كيف يجب أن يكون
أعضاؤه ، وأن السماء كيف يجب أن يكون حركتها ليكونا قاضيين ويكون نظام
الحير فيهما موحوداً من دون أن يشيع هذا العلم شوق وطلب أو غرض آخر سوى
علمه به - كذا - موافقة معلوم لذاته المعشوقة له ، فإن الفرض وبالجمل النظر
إلى أسفل ، أعني لو خلق الخلق طلباً للفرض ، أعني أن يكون الفرض - الخلق أو الكمالات
أ - حوثة في الخلق ، أعني ما يتبع الخلق (١) . طلب كماله لم يكن لو لم يستلزم
وهذا لا يليق بما هو واجب الوجود من جميع جهاته ، ثم قال : فقد عرفت إرادة
لواجب الوجود بذاته ، وأنها بعينها علمه وهي بعينها عانيته ، وأن هذه الإرادة غير حادثة ،
وبينا أن لإرادة على هذا الوجه ، وقال أيضاً في تعليق آخر : كما أن الباري الأول
إذا تمثل تبع ذلك التمثل الوجود كذلك إذا تمثلنا (٢) تبعه الشوق ، وإذا اشتقنا
يتبعه لتحصيل الشيء حركة الأعضاء وإعلم : أن القدرة هي أن يكون الفعل متعلقاً
بمشية من غير أن يعتبر معها شيء آخر ، والقدرة فيه عندنا علمه ، فانه إذا علم وتمثل
فقد وجب وجود الشيء ، والقدرة فيما ضد المبدء المحرك وهو القوة المحركة
للقوة العالمة ، والقدرة فيه خالية عن الامكان وهو صدور الفعل عنه بإرادة فحسب
من غير أن يعتبر معها وجوب استثناء أحد الجبرئيين لانه (٣) أراد لانه لم يرد وليس

(١) وأما الكمال الموجود في الخلق الذي لا يتبعهم كمعرفة ذاته المتشابهة لهم بحيث
يفنى العارف في المeroof فهو لا ينافي المطلوب أعني التاية الذاتية و غناء الحق المطلق
فتعطل - من قدمه .

(٢) أي إذا تصور مرآة تشبها بالمود العلمية تبعه الشوق بلاشوق متوسط بينهما ، وهذا
ما مر عند قوله « فلا يكون بين الصور » الخ - من قدمه .

(٣) إلى قوله « لم يرد » وهذا الجزء غير المعتبر استثنائهما والمراد لانه أراد بإرادة
رائدة ، وأما حملنا على ذلك أدلواه على الإرادة المبينة استثنائهما محتج كما قالوا « ولكنه شاء
فقبل » والمراد أن التبريد قام بدون ذكر الاستثناء بمجرد أن يقال : القادر هو الذي أراد فعل
وإن لم يرد لم يفعل - من قدمه .

هو مثل القدرة فينا فان القدرة فينا هي بعينها القوة ، وهي فيه الفعل فقط ، فانه ان لم يضر على هذا الوجه كان فيه امكان ، وواجب الوجود منزى عن ذلك ، وكذلك ان لم يعتبر ان قدرته بعينها ارادته وعلمه كان في صفاته تكثر ، فيجب ان يكون مرجعها الى العلم كما كان مرجع ارادته الى علمه ، والارادة فينا تابعة لغرض ولم يكن فيه لغرض البتة غير ذاته .

ثم قال : هو تصور الاشياء من ذاته لا لغرض فهو رضا لا الهاتصدر عنه ثم يرضى بسببه ، والقدرة فيه يستحيل ان تكون بالامكان ، فهو اذا فعل فقد شاء واذا لم يفعل فانه لم يشأ . ثم الفعل والقدرة (١) وقال ايضا بالحكمة معرفة الوجود الواجب . وهو الاول ، ولا يعرفه عقل كما يعرف هو ذاته ، فالحكيم بالحقيقة هو الاول والحكمة عند الحكماء تقع على العلم التام ، والعلم التام في باب التصور ان يكون التصور بالحد وفي باب التصديق ان يعلم الشيء باسبابه ان كان له سبب ، واماما لاسباب له (٢) فانه يتصور بذاته ويعرف بذاته كواجب الوجود (٣) فانه لاحد له و

(١) اي ليكون الفعل فعلا تاما والقدرة قدرة تامة - من نفسه .

(٢) الى قوله وفانه لاحد له كان الظاهر ان يقوله فلا تصديق ولا برهان عليه ولكن انما قال هكذا لان قوله «ان كان له سبب» متعلق بالتصور والتصديق جميعا ، لان الحدايضا ما له سبب لكونه مؤلفا من اسباب القوام وقدمرا من الحدود البرهان متشاد كان في الحدود وقوله ويعرف بذاته (في آخر كلامه) يدل ايضا على انه لا برهان عليه ، والمصنف (قده) في كتبه كمرحلة العقل والمقول من الامور العامة وكتاب المبدء والمعاد وغيرها تلك القصة على سبيل منع الخلط بانما لاسباب له اما اولي التصور واما ما يوس من معرفته واما يستدل عليه بآثاره ، وهذا القبح لم يتعرض هنا للاستدلال بالآثار لانه قال والحكمة هي العلم التام وهذا ليس علمنا تاما ، واما اليأس من الاكتناء فلم يتعرض له لوضوحه - من نفسه .

(٣) اد حقيقة الوجود لا يمكن العلم بها الا بالعلم الحضورى فواجب الوجود لا يعلم الا بالشهود الاشرافى ، والعلم الحضورى لكل عقل وضميناته علم به ، ولكن لا بالكنه ، واطلاق التصور على هذا العلم اما حقيقة واما تسامح بناء على ما يقال انما ينقسم للتصور والتصديق هو العلم الحضورى ، واما باعتبار عنوان الوجود وهو العلم الالهي التصور ، واولية التصور على الاولين بمعنى شدة

بمتصور بذاته ، اذ لا يحتاج في تصويره الى شيء ، اذ هو او الى التصور ويعرف بذاته اذ لا سبب له . وتقع على الفعل المحكم والفعل المحكم هو ان يكون قد اعطى الشيء جميع ما يحتاج اليه ضرورة في وجوده وفي حفظ وجوده . بحسب الامكان (١) ان كان ذلك الامكان في مادة فبحسب الاستعداد الذي فيها ، وان لم يكن في مادة فبحسب امكان الامر في نفسه كالقول الفعالة وبالتفاوت في الامكانيات يختلف درجات الموجودات في الكمالات والنقصات فان كان تفاوت الامكانيات في النوع كان الاختلاف في النوع ، وان كان ذلك في الاشخاص فاختلف الكمال والنقصان يكون في الاشخاص ، فالكمال المطلق حيث يكون الوحوب بلا امكان ، والوجود بلا عدم ، والفعل بلا قوة والعق بلا باطل . ثم كل تال فانه يكون انقص من الاول ، اذ كل ما سواء فانه ممكن في ذاته ، ثم الاختلاف بين التوالي في الاشخاص والانواع يكون بحسب الاستعداد والامكان ، فكل واحد من العقول الفعالة اشرف مما يليه ، وجميع العقول الفعالة اشرف من الامور المادية ، ثم السماويات من حملة الماديات اشرف من عالم الطبيعة العنصرية ، ونريد بالاشرف ما هو اقدم في ذاته ولا يصح وجود تاليه الا بعد وجوده وهذا (اعني الامكانيات) اسباب الشر ، فلماذا لا يخلو امر من الامور الممكنة من مخالطة الشر اذ الشر هو العدم كما ان الخير هو الوجود ، وحيث يكون الامكان اكثر كان الشراكثر انتهى كلامه .

ومن اتقن هذه المسئلة من علمائنا الامامية ، وحققها غاية التحقيق العلامة

الطوسي ، في «تقد المحصل» حيث قال صاحب المحصل وهو اشعري المذهب : «مسئلة لا يجوز ان يفعل الله شيئاً لفرض ، خلافاً للمعتز لقول اكثر الفقهاء . لنا ان كل من كان

الظهور ، وممرويته بذاته هي المرفة التصديقية وبالجمله مراده الشيخ من متصوريته بذاته و ممرويته بذاته ، معلومته بالمعلم الضروري للمجردات لا معلوميته بالكنه مطلقا بل بنفس معلوميتها لذاتها لان ادوات الاسباب لا تفرق بالاسبابها كما قال (ج) . مما رأيت شيئا الا رأيت الله قبله . من نفسه . (١) متعلق بالاعطاء اي بحسب قابلية المواد وقابلية الماهيات وانزل من السماء ماء فبالساودية يندرها . من نفسه .

كذلك كان مستكملاً بفعل ذلك الشيء، والمستكمل بغيره ناقص لذاته، ولأن كل غرض يعرض فهو من الممكنات، فيكون الله قادراً على ايجاده ابتداءً فيكون توسط ذلك الفعل عناً (١) لا يقال: لا يمكن تحصيله الا بتلك الوساطة لانا نقول - الذي يصلح ان يكون غرضاً ما ليس الا ايسال اللذة الى العبد وهو مقدور لله من غير شيء من الوسائط احتجوا بان ما يفعل لا لغرض فهو عبث، والعبث على الحكم غير جائز قلنا ان اردت بالعبث، الخالي عن الغرض فهذا استدلال بالشيء على نفسه وان اردت شيئاً آخر غيره فبيته.

فقال النقاد المعقق. اقول المعتبرة يقولون - فعل الحكم لا يخلو عن غرض هو الداعي الى ذلك الفعل، والالزم ترجيح من غير مرجح والعقبا يقولون الحكم بالقصاص اما ورد من الشارع لينزجر الناس عن القتل فهذا هو الغرض منه ثم ان المجتهدين يفرعون على ذلك الاذن والمنع (٢) فيما لم يصرح الشارع حكمه فيه على وجه يوافق الغرض او لا يوافق، وبعض القائلين بالاغراض يقولون المراد سوق الاشياء الناقصة الى كمالاتها، فمن الكمالات ما لا يحصل الا بذلك السوق كما ان الجسم لا يمكن اصاله من مكان الى مكان الا بتحريكه وهو الغرض من تحريكه فتحصيل بعض الاغراض من غير توسط الافعال الخاصة بمحال، والمحال غير مقدور عليه. وقوله: «الصالح لكونه غرضاً ليس الا ايسال اللذة الى العبد وهو مقدور من غير واسطة» فليس بحكم كلي فان لذة احذ احره الكسب من غير الكسب غير مقدور عليه، والعبث ليس هو العمل الخالي عن الغرض (٣)

(١) هذا الدليل منه الرأى على المعتبرة القائلين بفسح المست، والافلا شاعراء غير قائلين بفسح المست.

(٢) يبنى انهم يفتحون نحو الاغراض في احكامهم المستنبطة من المسمومات وفيما لا يسمون فيصطلحون انهم يفتنون آثار الشارعين وانهم متفقون عليها وجميعهم ايضاً حجة في نفسه.

(٣) جواب عن قول الامام ان اردت بالعبث «الخب ما به يمنع الصدور حينئذ من المختار كما لا يخفى» من نفسه.

مطلقاً ، بل يرجح ان يراد فيه بشرط ان يكون من شأن ذلك الفعل ان يصدر عن فاعله المختار لغرض . واما قوله : «الفاعل لغرض مستكمل بالغرض» حكم اخذه من الحكماء و استعماله في غير موضعه فانه لا يتقون سوق الاشياء الى كمالاتها والا لعل علم منافع الاعضاء وقواعد العلوم الحكيمة من الطبيعيات ، وعلم الهيئة وغيرها . وسقطت العلل الفسائية بأسرها من الاعتبار بل يقولون افاسة الموحودات عن مبدعها يكون على اكمل ما يمكن ، لا بان يخلق ناقصاً ثم يكمله بقصد ثان ، بل يخلقه مشاق الى كماله لا باستيفان تدير ، ويعنون بالغرض استيفان ذلك التدير في الاكمال بالقصد الثاني واما اهل السنة فيقولون : انه فعال لما يريد ، ليس من شأن فعله ان يوصف بحسن او قبح ، فكثير من الناقصين يعدمهم قبل استكمالهم (١) و كثير من المنحر كين يعر كهم الى غير غايات حر كاتهم ، ولا يسئل في افعاله بلم وكيف انتهى كلام ناقد المحصل .

تسيم وتحصيل

النزاع بين الحكماء والأشاعر في اثبات الملل والمايات للأشياء وعدمه ، فكل فعل وحر كة له غاية و سبب عند الحكماء وليس كذلك عند هؤلاء لانهم ينكرون

(١) اعلم انهما غاييتان : احديهما الوصول الى جوار الله غاية النهايات ومتمم الرغبات ولا بد من ذلك من الوفود على باب الابواب وهو الانسان الكامل الذي هو باب الله (تعالى) وهذا سبغ ، فان فخر الله لا ينقطع ، وكلماته لا تميد ، والمواد لا تعدم ، والكل تنعرج نحو الانسان وتند على بابيه ومخلوقة لاجله وهو منحر فوساير طر لا الى جناب الله ومخلوق لاجل الله تعالى .
وثانيتهما الناية المطلوبة من كل شيء بحسبها ولا من حيث وقوعه تحت اسم من اسماء الله الصنى . وهي موصولة اليها ايضاً ، ولا اسماء (تعالى) كلها حسن وصفاته جميعاً عليها ، ولقاء الاثياء في ينبوع البقاء لطف ورده لا تضلوني على يونس بن حنى (١) وهذا النظر قال الحكماء : المآجال الاحترامية طيبة والنفقات غير الموزونة موزونة ، فاذا علمت هذا علمت بطلان قولهم . و يعدمهم قبل استكمالهم - ع -

(١) انى ذيله : فان سراجى الى السماء ومراجى الى الماء ، عاد .

العلة والمملول وينكرون الإيجاب والاستلزام في الفاعل مطلقاً ، سواء كان واجب الوجود أو غيره وذلك لإثباتهم القدرة بالمعنى المذكور من غير مرجح وداع ، فهم بهذا المذهب المشهور عنهم أبعد خلق الله عن منهج الحكمة والمعرفة إلا أن يكون مراد شيخهم ومتقدميهم شيئاً آخر وهو نفي اللمية الرائدة على ذاته عنه في فعله المطلق وأما النزاع بين الحكماء والمعتزلة قائم وهو نفي العاية الرائدة عن ذاته في فعله المطلق وإثباتها فيه ، فإن الحكماء ذهبوا إلى أن فعله (سبحانه) مطلقاً لا يكون لغرض سواء ، من إيصال خير بممكن أو نفع أو ثواب أو غير ذلك ، لكن يترتب على أفعاله هذه الغايات والأغراض والمعتزلة أثبتوا لفعله الغرض العائد إلى العباد ، وأما الأفعال الخاصة فلكل منها سبب غائي وغرض لفاعله فيه عندهم ، يستكمل فاعل ذلك الفعل به سواء كان يلحق به لحقوقاً زمائياً كما في الفواعل التي تحت الكون ، أو لحقوقاً غير زمائية كما في ما فوق الكون

وأعلم أن العلة الغائية - كما مر في مباحث العلل - هي العلة الفاعلية بحقيقتها ومبنيها لفاعلية الفاعل ، فهي بالحقبة الفاعل الأول أي فاعل الفعل بما هو فاعل بالفعل ، وهي أيضاً فرض بما هو ملحوظ الفاعل في فعله ، وهما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار ، فهناك شيء واحد يسمى بالعلة الغائية والفرض ، وكذلك الفائدة المترتبة على الفعل والغاية المنتهى إليها الفعل متحدتان ذاتاً متغايرتان بالاعتبار ، فالخيرية والتمامية اللازمة لوجود العمل في الخارج من حيث يترتب على العمل فائدة (١) ومن حيث ينساق إليه الفعل غاية ، وأفعال الفاعل المختار يكون فيها الأمور الأربعة ويترتب الأغراض والغايات مترتبة متسلسلة إلى الغرض الأخير الذي هو مبدأها جميعاً ومنتهاها وهو الغرض بالحقيقة والغاية عند التفهيش وقد علمت في تلك المساحة أن هذه المعاني الأربعة (أعني العلة الغائية والفائدة والغاية والفرض) كلها في فعل الله (سبحانه) شيء واحد هو ذاته الأحدية ، ومرجعها إلى العناية التي هي

(١) هدف إلى الفائدة التي هي ما إليه الحركة ونهاية الفعل ، لكن الفائدة أهم ما هو عند

الفعل أومره كالشور على الكثر في أثناء حفر البشر للوصول إلى الماء ، من قده ،

العلم التام بوجه الخير للنظام و الإرادة الحققة لفعل الخير بالذات مطلقا فاذن العالم الاكبر (وهو الانسان الكامل الاعظم) فاعله وغايته اولا و آخراً ومبده ومصيره هو الله (سبحانه) بحسب نفس ذاته ، فاما كل جزء من اجزاء نظام الوجود فالغرض القريب والغاية القريبة منه بحسب الخصوصية شيء غير ذاته ، كما ان فاعله القريب بحسب الخصوصية شيء غير الحق الاول ، كما ان الغاية والفاعل في نظام الشخص الحر في الانسان بجميع اجرائه وطبائعه وقواه هما نفسه المتعلقة بجملة بدنه ، واما الفاعل و العاية القريبان لكل فعل مخصوص من افعال الاعضاء فتكون مخصصة من قوى نفسه كالجمادة والدافعة والغادية والمنمية والمولدة وغيرها الى ان القوة وفعل (١) ومرجعها واما عليها كلها الى النفس اولا و آخراً و مظهرها طناً ، فقد ظهر وتبين ؛ ان الفاعل المختار اذا كان ممكن الوجود ناقص الذات كان غرضه من الفعل شيئاً زائداً على ذاته هو كمال ذاته وتامها الذي به يستكمل في الفعل وينم ، و اذا كان واجب الوجود فلكونه كامل الذات تام الكمال بل فوق التمام لم يكن له في فعله غرض وعاية الانفس ذاته لاشيء وراءه ، وليس معنى هذا الكلام ان فعله المطلق لا غاية ولا غرض له بل ان غرضه ذاته المقدسة ، و الارجح الامر الى مذهب الاشعرية ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

فقد استبان و طهر ان الحكماء اما ينفون عن فعل الله (سبحانه) المطلق غرضاً وعاية احيرة غير ذاته ، ويقولون : ذاته غرض الاغراض وغاية العايات و نهاية الطلمات والرغبات والاشواق ، لكونه علة العلل وسبب الاسباب ومسمها ومعللها ولا ينعون لغرض و العاية والعلة الدئية ، بل يشتون اغراضاً وغايات وكمالات منزهة

(١) هذه الكثرة باعتبار مناقاها من الاختلاف النوعي في بعض القوى مثلاً من التخصي

كالمدية ، فارغادية كل عضو مثلاً معانته بالنوع لغادية نحو آخر ، وفي كل عضله من العضلات الخمسة مائة قوة محركه مخالفة للقوة المحركة التي في الاخرى ، احدىهما مراوغة للمشي و مباشرة لتحريكها المعوص اليها ، والاخرى ساكنة و ايما يصحها محرك حركتها الخاصة الى جهتها الممبسة ، وبمنها محرك حركتها الخاصة الاخرى الى جهتها المعونة الاخرى من قدمه .

مستبهة اليه سبحانه بخلاف الأشاعرة فانهم يسدون باب التعليل مطلقاً وبخلاف "المترلة" ايضاً ، فانهم يثبتون في فعله المطلق غرضاً غير ذاته ، وكلا القولين ذيع عن الصواب وفيما ذهبنا اليه الحكماء اثبتت سر التوحيد في الوجود ، حسب ما عرفه وافاده العارفون ، وقد اقمنا البرهان عليه من سبيل المبدئية والفاعلية ، وههنا يقام عليه من سبيل الاخرية والغائية ، لان كمال كل شئ هو نفسه ، وهكذا كمال الكمال وتمام التمام الى آخر الكمالات الذاتية وتمام التمامات الوجودية دفعا للدور والتسلسل فكل شئ مما لك الا وجهه وبه يتحقق سر القيامة الكبرى (١) وسر قوله (تعالى) « نحن المملك اليوم لله الواحد القهار » وما ادعاه العارف المحقق من الفناء والبقاء ، وما ذهب اليه دهر فور يوس ، من اتحاد العاقل بالعقل الفعال ، وما روى عن خير البشر ﷺ من قوله « لى مع الله وقت لا يعنى فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل » وانه صلى الله عليه وآله من جملة الانبياء المرسلين سلام الله عليهم اجمعين .

الفصل (١٠)

في حكمته تعالى وعنايته وهدايته وجوده

قد علمت : ان الحكمة هي افضل علم بالمعلومات واحكم فعل في المصنوعات ، وواجب الوجود يعلم من ذاته كل شئ من الاشياء بعلمه واسبابه ، ويفعل النظام الاثم لغاية حقيقية يلزمه ، فهو بهذا المعنى حكيم في علمه (عمله ح ل) محكم في صنعه وفعله ، وهو الحكيم المطلق . وقد علمت : ان هذا العلم بعينه سبب وجود الاشياء واردة ايجادها من غير ان يكون المنظور اليه في الابداد شئ سافل و غرض غير حاصل في ذاته ،

(١) لانها التمام فنداه الواحد القهار لكل وقد صرفت (هي العاشية السابقة) الى الكل

يفدون على باب الايوب وهو الانسان الكامل ، وهو يقوم بين يدي الله فيدخلون في دين الله اضرأحا وكما ان كل واحد يرتفعون الى جنبه فالكل كذلك « ما خلقكم ولا يميتكم الاكنس واحدة » و ايضاً اد ابدل الانسان الكامل « فأشرقته الازد » بوروجها « بعد الكل لان الكل كان اجراء ذاته محض الكل الى الله بضمية حشره اليه - س قد .

الفاعل فهذا معنى العناية .

والهداية هي ما يسوق الشيء الى كماله الثاني الذى لا يحتاج اليه فى اصل وجوده وبقائه ، وقد اعطى (سبحانه) كل شىء كمال وجوده ، وهو ما يحتاج اليه فى وجوده وبقائه وراده ايضاً كمالاً ثانياً وهو ما لا يحتاج اليه فيهما . واليه الاشارة فى القرآن بقوله (تعالى) « ربنا الذى اعطى كل شىء خلقه ثم هدى » فالخلق هو اعطاء الكمال الاول . والهداية هي اعادة الكمال الثاني ، وبقوله ايضاً « الذى خلقنى فهو يهدين » .

واما العود فهو اعادة الخير بلا عوض . فان الافادة على وجهين : احدهما : معاملة و الاخر جود فالمعاملة ان تعطى شيئاً وتأخذ بدله سواء كان البذل عيناً او ذكراً حساً ، او فرحاً ، او دعاء او حصول صفة كمالية ، او ادالة رذيلة فسادية وبالجمل ، ما يكون للمعطى فيه رغبة او غرض لا يحصل الا بذلك الاعطاء . والمعاملة بالحقيقة وان كان الجهمود يزعمون المعاملة حيث يكون معاوضة عينتولا يسمون غيره معاملة ، ولكن العقلاء يعرفون أن الجود بالحقيقة حيث لا يكون به عوض ولا غرض وأن كل ما فيه غرض او فائدة فهو معاملة ، فالجود بالحقيقة لمريد وفاعل لا يكون لفعله غرض ، ومادلك الا لواحب الوجود ، فاذن لاجواد الواجب الوجود على ان كل جود وكرم لا يحصل الا من جهة .

الفصل (١١)

فى شمول ارادته لجميع الافعال

هذه المسئلة ايضاً من جملة المسائل الفاسضة الشريفة ، قل من اعتدى الى امرها وسلك سبيل حدودها ، واختلفت فيه الآراء ، وتشعبت فيه المذاهب والاهواء وتحيّرت فيه الافهام واضطربت فيه آراء الأنام ، فنهبت جماعة كالمعتزلة ومن يحدو حدودهم الى ان الله تعالى اوجد العباد واقدرهم على تلك الافعال وفوض اليهم الاختيار فهم مستقلون بايجاد تلك الافعال على وفق مشيتهم وطبق قنوتهم . وقالوا انه اراد

منهم الايمان والطاعة وكره منهم الكفر والمعصية وقالوا وعلى هذا يظهر امور (١).
 الاول فائدة التكليف بالاوامر والنواهي وقائماً للوعد والوعيد الثاني استحقاق الثواب
 والعقاب الثالث تنزيه الله سبحانه عن ايجاد القبائح (٢) و الشرور من انواع الكفر و
 المعاصي والمساوي وعن ارادتها ، لكنهم غفلوا عما يلزمهم فيما ذهبوا اليه من اثبات
 الشركاء لله (٣) بالحقيقة . وقد علمت ان الوجود مجعول له على الاطلاق ولا شبهة في
 أن مذهب من جعل افراد الناس كلهم خالقين لافعالهم مستقلين في ايجادها اشنع من
 مذهب من جعل الاصنام والكواكب شعاعاً عند الله . وايضاً يلزمهم أن ما اراد ملك الملوك
 لا يوجد في ملكه وان ما كرهه يكون موجوداً فيه ، وذلك نقصان شنيع وقصور شديد
 في السلطنة والملكوت . تعالى القيوم عن ذلك علواً كبيراً .

ومذهب جماعة اخرى كالاشاعرة ومن يحدو وحنوهم الى ان كل ما يدخل في
 الوجود فهو بارادته (تعالى) من غير واسطة ، سواء كان من الامور العائمة بذاتها او
 من الصفات النابعة لغيرها من افعال العباد واراداتها واشواقها وحرركاتها وطاعاتها و
 معاصيها وغيرها ، ويقولون : ان ارادة الله متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما
 اشتهر بين الناس : أن كل ما يقع في العالم فهو بقضاء الله (تعالى) وقدره . وما روي عن
 النبي ﷺ ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فلا موجد ولا مؤثر في الوجود و

(١) وربما يصحح الاشاعرة بعض هذه الامور بالكسب . فقالوا الافعال واقعة بقدره (تعالى)
 وكسب العبد على معنى انشاء حريته بعبادته بان العبد اذا صمم المزم على الطاعة مثلاً يصح
 فعل الطاعة فيه ، وهذا القدر كاف في الامر والهي والثواب والعقاب ، وربما يمثلون من يحمل
 شيئاً ثقلاً على كاهله ويحمل به ويحمل آخر يده تحت ذلك الحمل من غير ان يكون شيء من وده
 ونقله على يده ولا يخفى ان سددتهم شر من جريتهم - من قدره .

(٢) حكى ابو حنبل القاسم بن عبد بن جابر : داره الصانع بين يديه ، فربأى الاسماء . والاسم
 الاسرائيلي فقال : سبحان من تنزه عن الفحشاء . فقال الاستاذ : سبحان من لا يجري في ملكه
 الا ما يشاءه - من قدره .

(٣) وقد قال الله (تعالى) : ما ادبر ابصار عن خيرات الله الواحد القهار ، وقال النبي (ص)
 والقدرة مجوس هذه الامة وقد سب كل من الاشعري والمعتزلي هذا القول الى صاحب من قدره .

الايجاد الا الله المتعال عن الشريك في الخلق والايجاد ، فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، لاعلة لعمله ولاراد لقضائه لا يستل عما يفعل و هم يستلون بولامجال للعقل في تحسين الافعال و تقييحها بالنسبة اليه . بل يحسن صدور كلها عنه . و الاسباب المشاهدة كالاهلاك والكواكب و اوضاعها الصدور الحوادث الارضية و اشخاص الانسان والحيوان لصدور افعالها و حركاتها هي مما ارتبط بها وجود الاشياء بحسب الظاهر لا بحسب حقيقة الامر في نفسه ، لانها ليست اسباباً بالحقيقة ، ولا مدخل لها في وجود شيء من الاشياء ، لكنه اجري عادته بانه يوجد تلك الاسباب اولاً ثم يوجد عقيبتها تلك المسميات والنحقيق ان المسميات صادرة عنه ابتداء . وقالوا : في ذلك تعظيم لقدرة الله و تقديس لها عن شوائب نقصان والقصور في التأثير حيث يحتاج في تأثيره في شيء الى واسطة شيء آخر و تشاجر بين هاتين الطائفتين المناقصات والاحتجاجات والاستدلالات بامور متعارضة حتى الايات القرآنية و الاحاديث النبوية . فانها متعارضة الظواهر في هذا الباب .

و ذهبت طائفة اخرى وهم الحكماء و خواص اصحابنا الامامية رصوا ان الله عليهم (١) الى ان الاشياء في قبول الوجود من المبدء المتعالي متفاوتة ، فبعضها لا يقبل الوجود الا بعد وجود الآخر كالمريض الذي لا يمكن وجوده الا بعد وجود الجوهر . فتقدرته على غاية الكمال ، يفيض الوجود على الممكنات على ترتيب ونظام و بحسب فلياتها ، المتفاوتة بحسب الامكانات ، فبعضها صادرة عنه بلا سبب ، وبعضها بسبب واحد او اسباب كثيرة ، فلا يدخل مثل ذلك في الوجود الا بعد سبق امور هي اسباب وجوده وهو سبب الاسباب من غير سبب ، وليس ذلك لنقصان في القدرة بل النقصان في القابلية

(١) كالمحقق «الطوسي» (قدمه) كما نقل سابقاً عن شرح رسالة مسئله العلم . وحاصل هذه الطريقة اننا (تعالى) يوجد القدر والارادة في المبدء ، ثم عاتات القدرة و الارادة توجب وجود المقدور ، فانه (تعالى) فاعل بييد ، والمبدء فاعل قريب في هذه الطريقة . واما في طريقة الراسخين فهو (تعالى) قريب في مبدء بعيد في قربه ، والفرق بينهما وبين طريقة المعتزلة ظاهر لان المعتزلة لا يحتاج الى العلة في البقاء عند المعتزلة بخلافه عند المحقق (قدمه) وغيره من قدمه .

وكيف يتوهم النقصان والاحتياج مع ان السبب المتوسط ايضاً صادرة عنه فالله سبحانه غير محتاج في ايجاد شيء من الاشياء الى احد غيره . وقالوا لا ريب في وجوده موجود على اكمل وجه في الخير والوجود ، ولا في ان صدور الموحودات عنه يجب ان يكون على ابلغ النظام . فالصادر عنه اما حير محض كالملائكة ومن ضاهها ، واما ما يكون الحير فيه غالباً على الشر كغيرهم من الجن والانس . فيكون الخيرات داخلية في قدرة الله بالاصالة والشروط اللازمة للخيرات داخلية فيها بالنبع . ومن ثم قيل : ان الله يريد لكفر والمعاصي الصادرة عن العباد لكن لا يرضى بها (١) على قياس من لست العجبة اصبعه وكانت سلامته موقوفة على قطع اصبعه ، فانه يختار قطعها بارادته لكن بتبعية ارادة السلامة ولولاها لم يرد القطع اصلاً ، فيقال هو يريد السلامة ويرضى بها ويريد القطع ولا يرضى به اشارة الى الفرق الدقيق . وامت تعلم : ان هذا المذهب احسن من الاولين واسلم من الافات ، واصح عند ذوي البصائر الفاضلة في حقائق المعارف ، فانه متوسط بين الجبر والتفويض وخير الامور اوسطها .

ودهبت طائفة اخرى (٢) - وهم الراسخون في العلم وهم اهل الله خاصة -

(١) اي لا يريد بها بالذات و ارادها بالعرض ، فان العر معمول في القضاء الالهي بالعرض والافالارادة والرضا والعشق والمحبة والابتهاج ونحوها متعددة اصطلاحاً - من قده .
(٢) الفرق بينه وبين سابقه ان في المذهب السابق سلوكاً من طريق الكثرة في الوحدة ، وفيه سلوك من طريق الوحدة في الكثرة ، فعلى الاول للفعل استناد الى فاعله الترتيب و الى فاعل فاعله بواسطته ومن طريقه ، و الانتساب طولى لا عرضي ، فلا تبطل احدي النسبتين الاخرى ، ولا يلزم الجبر الباطل لان الملة الاولى اما تريد صدور الفعل الاختياري من اختيار فاعله المختار ، فلا يتبع الاختيار ، ولا يريد الفعل في نفسه ومن غير وسطه حتى يبطل به اختيار فاعله وتبطل ارادته .

وعلى الثاني للفعل استناد اليه (تعالى) من غير واسطة من جهة احاطته به في مقامه كما ان له استناداً الى فاعله الممكن ، ولا يلزم جبر لان احاطته (تعالى) بكل شيء احاطة بما هو عليه ، والفعل الاختياري في نفسه اختياري فهو المعطى المنسوب اليه (تعالى) والى الابد ، هذا - وتظهر بذلك ان المدعيين غير متناقضين - ط مخطئه .

الى ان الموجودات على تباينها في الذوات والصفات والافعال وترتيبها في القرب والبعد من الحق الاول والذات الاحدية يجمعها حقيقة واحدة الية جامعة لجميع حقائقها وطبقاتها ، لا بمعنى ان المركب من المجموع شيء واحد هو الحق (سبحانه) حاشا الجبابرة الالهية عن وصمة الكثرة والتركيب ، بل بمعنى ان تلك الحقيقة الالهية (١) مع انها في غاية البساطة والاحدية يتقذنوره في اقطار السموات والارضين ، ولاذرة من ذرات الاكوان الوجودية الاونود الانوار محيط بها قاهر عليها ، وهو قائم على كل نفس بما كسبت ، وهو مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وهذا المطلب الشريف الغامض اللطيف مما وجدوه وحصلوه بالكشف والشهود عقيب رياساتهم وخلواتهم ، وهو مما اقمنا عليه البرهان مطابقا للكشف والوجدان ، فادن كما انه ليس في الوجود شأن الا وهو شأنه كذلك ليس في الوجود فعل الا وهو فعله ، لا بمعنى ان فعل زيد (مثلا) ليس صادرا عنه ،

(١) اي انها اصلها المحفوظ وستنوعها الباقي ، لا كاسل داخل في الفرع لانه داخل في الاشياء لا بالمدارجة ليس في الاشياء بوالج ولاعتها بخارج ، ولا كاسل فرعه ثابته اذ لا تاتي له في الوجود باثنا عنه بينونة مرلقدان باينه بينونة صفة ، بل كاسل لاشان للفرع الاول للاصل منه شأن ، ولكن للاصل شأن ليس للفرع ممثلاً ، كيف ، وهو قويمها ومقومها الوجودي فان سبة وجوداتها الى الوجود المطلق الذي هو مرتبة ظهوره ، و نسبة تقومها به كسبة الماهية الى مقوماتها بحسب شئنة الماهية وتقومها ايها بوجه ، و الحاصل ان وجوداتها مصافة اليه (تعالى) اولا لان سبة الشيء الى فاعله بالوجوب و الى قابله بالامكان كما قال «امير المؤمنين» (ع) : «ما رأيت شيئاً الا ورأيتنا في فعله ، والى ماهياتها ثانيا ، لان الكليات الطبيعية وحرر الماهيات موجودة ايضا ولو بواسطة الوجود وساطة في العروض ، فادا نظر الى الوحدة الحقة التي اسطوت منها الكثرات وانما به الامتياز في الوجود عين ما به الاشتراك وان الوجود مائد اليه والملك له فالأثر أثره ، و اذا نظر الى الكثرة - وان لها وجودات ولو كانت عنه - فالأثر آثارها ، فليحفظ المراد ولا سيما اذا نظر الى كثرة الآثار وشرائى شرية ومسانة فليبعد من القوايل حنة ووقاية له (تعالى) . وبالجمله الایجاد تبع الوجود والامر بمرى صاحبه ، ولا ينوهم تركيب وتمريج كما في ساعته وقدر ما يوسع هذا فارجع اليه من قدمه

بل بمعنى ان فعل زيد مع انه فعله بالحقيقة دون المجاز فهو فعل الله بالحقيقة فلا حكم الله ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ، يعنى كل حول فهو حوله ، وكل قوة فهي قوته ، فهو مع غاية عظمته وعلوه ينزل منازل الاشياء ويفعل فعلها ، كما انه مع غاية تجرد مو تقديسه لا يخلو منه ارض ولا سماء كما في قوله تعالى : وهو معكم اينما كنتم » .

لذا تحقق هذا المقام ظهران نسبة الفعل والايجاد الى العبد صحيح - كنسبة الوجود والسمع والبصر وسائر الحواس وصفاتها وافعالها و انفعالاتها - من الوجه الذى به ينسب اليه ، فكما أن وجود زيد بعينه أمر متحقق في الواقع منسوب الى زيد بالحقيقة لا بالمجاز - وهو مع ذلك شأن من شئون الحق الاول - فكذلك علمه وارادته وحر كنهه وسكونه وجميع ما يصدر عنه منسوبة اليه بالحقيقة لا بالمجاز والمكذب ، فالإنسان فاعل لما يصدر عنه ومع ذلك فعلمه احدا فاعيل الحق ، على الوجه الاعلى الاشرف اللائق باحادية ذاته (١) بلا شوب انفعال ونقص وتشبيه ومخالطة بالاحصاء والارجاس والانجاس . تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

فالتنزيه والتقديس يرجع الى مقام الاحدية التى يستهلك فيه كل شيء وهو الواحد القهار الذى ليس احد غيره فى الدار ، والتشبيه راجع الى مقامات الكثرة والمعلولية والمعامد كلها راجعة الى وجهه الاحدى و له هواقب الائتية والمدائح و

(١) وذلك أن الاسماء الواقعة على الوجودات الخاصة الامكانية وخواصها وافعالها متضمنة فى مقامها لحدود علمها الناقصة من موسوع ومادة وزمان ومكان وغيرها وهى جهات النفس والعين ، فالذى ينتسب اليه (تعالى) هو وجودها المارى من وصية النفس والعيب والقصور ، وأما أسماؤها بمقامها الماهوية مثلاً فهي لا تتجاوز موضوعاتها المادية الواقعة تحت التقدير والروال . واعتبر ذلك من نفسك فانك اذا تصورت انساناً يأكل الخبز او يشرب الخمر فهو فعله معلول لك وعمله نسبة اليه ونسبة اليك ، لكنه اذا نسب اليه وقع عليه اسم الفعل معه يقال انه يأكل الخبز او يشرب الخمر . واداسب اليك قبل انك اوسحت نفسه كدانه و لم يقل انك تأكل الخبز او تشرب الخمر ط مظهله .

التقاديس . وذلك لأن شأنه إفاضة الوجود على كل موجود ، والوجود كله خير محض كما علمت وهو المجهول والمفاض ، والشروع والاعدام غير مجعولة ، وكذا المهيئات ما شئت رائحة الوجود كما مر مراراً ، فحين الكلب نجس و الوجود الفاض عليه به ، هو وجود طاهر العين ، وكذا الكافر نجس العين من حيث مهيته و عينه الثابت لأمس حيث وجوده ، لأنه طاهر الأصل و إنما اختلطت الوجودات بالاعدام و الظلمات ، لبعدها عن منبع الوجود والنور ، كالنور الشمسي الواقع على القادورات والأرحاس و المواضع الكثيفة ، فإنه لا يخرج من النورية والصفا بوقوعه عليها ولا يتصف بصفات من الرائحة الكريهة وغيرها إلا بالعرض ، فكذلك كل وجود من حيث كونه وجوداً أو اثر وجود خير و حسن ليس به شربة (١) ولا قبح ولكن الشربة والقبح من حيث نقصه عن التمام ومن حيث منافاته لخير آخر ، وكل من هذين يرجع الى نحو عدم والعدم غير مجعول لآحد . والحمد لله العلي الكبير

فهذا حاصل الكلام في تقرير هذا المذهب ، ومعرفة النفس و قواها اشد معين على فهم هذا المطلب فإن فعل الحواس والقوى الحيوانية والطبيعية كلها فعل النفس كما هو التحقيق مع أنها فعل تلك القوى ايضاً بالحقيقة لا بمعنى الشركة بين الفاعلين في فعل واحد ، كما يوجد في افعال الفاعلين الصناعيين انه قد يقع الشركة بين اثنين منهم في فعل واحد كالخياطة و نحوه ولاشبهة في ان المذهب الرابع عظيم الجدوى شديد المنزلة ، لو تيسر الوصول اليه لآحد ينال القبة الكرى و الشرف الاثم و به يندفع جميع الشبه الواردة على خلق الأعمال ، وبه يتحقق معنى ماورد من كلام امام الموحدين «على» (ع) «لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين» اذ ليس المراد منه ان في فعل العبد تركيماً من الجبر والتفويض ، ولا ايضاً معاً ان فيه خلواً عنهما ، ولا انه اختيار من جهة واضطرار من جهة اخرى ، ولانه مضطر في صورة الاختيار كما وقع

(١) ما في دعاء الافتتاح والخير بيدك والشري ليس اليك ، قال السالبة سالبة بسيطة محصلة ،

ومعassel كلامه انه لا يبدل الارض غير الارض وكذا السموات ، فيعمل الناظر والنظر و المنظور حتى لا يسند الى الغير المحض الشرور - منقصة .

فى عبارة الشيخ رئيس الصناعة ولان الصبلة اختيار ناقص و جبر ناقص ، بل معناه أنه مختار من حيث انه مجبور ، و مجبور من الوجه الذى هو مختار ، و ان اختياره بعينه اضطراره . وقول القائل : «خير الامور اوسطها» يتحقق فى هذا المذهب فان التوسط بين الضدين قد يكون بمعنى الممتزج عن مكسور طرفيهما كالماء الفاتر الذى يقال : لا حار ولا بارد مع انه ليس بهارج عن جنسهما ، فهذا معنى قولهم ان التوسط بين الاضداد بمنزلة الخلوعنها ، وقد يكون الجامع لها بوجه اعلى واسط من غير تضاد وتزاحم بينهما وهذا فى مثال الحرارة والبرودة كجواهر الفلك عند التحقيق ، فالدمع بساطته يوجد فيه هذه الكيفيات الاربع على وجه اعلى واسط مما يوجد فى هذا العالم ، لان التى توجد منها انما يفيض منها ويواسطها ، فالتوسط بهذا المعنى خير من التوسط بالمعنى الاول فمثال المذهب الاول كالحرارة النارية ، والمذهب الثانى كالبرودة المائية ، والثالث كالكيفية التى فى الماء الفاتر ، والرابع كحال الفلك عند التحقيق حيث ليست حرارته ضد برودتها مع شدتهما جميعاً . قامت ايهما الرابع فى معرفة الاشياء بالتحقيق ، السامى بسلوكه الى نيل عالم التقديس ، لا تكن ممن اتصف بانوثة التشبيه المحض ، ولا بصحولة التنزيه الصرف ، ولا بخنوثة الجمع بينهما كمن هو ذو الوجوهين ، بل كن فى الاعتقاد كسكان صوامع الملكوت الذين هم من المالين ، ليست لهم شهوة انوثة التشبيه ، ولا غضب ذكورة التنزيه ، ولا خنوثة الخلط بين الامرين المتضادين ، واسامهم من اهل الوحدة الجمعية الالهية فانه (سبحانه) عال فى دنوه ، دان فى علوه ، واسع برحمته كل شيء لا يخلو من ذاته شيء (١) من الذوات ، ولا من فعله شيء من الافعال ، ولا من شأنه شيء من الشؤون ، ولا من ارادته ومشيئه شيء من الارادات والمشيات .

(١) اشار بهذه الفقرات الى توحيد الدات والصفات والافعال وان الموحد لا يد ان يعتقد بتوحيد الدات والصفات اولاً ثم بتوحيد الافعال ثانياً فليقل : لا هو الا هو ولا اله الا اله ثم ليقل : لا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم ، والاشمعى يريهان يوحى برحمته بتوحيد الافعال ولكن لم يأت البيت من باب ولا فهم ثمرته فانه أثبت ذواتاً مستقلة ولكن فى آثارها ولو اوجها و قدف نتائجها الى غير ما فقال : انها محال صنع الله وان تأثيراته تظهر فيها من نعمه .

ولاحل ذلك قل تعالى: «كل يوم هو في شأن» وقال «ما من فجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم» وبذلك يظهر سر قوله «وما رعبت اذ رعبت ولكن الله رمى» فقيه السلب والاثبات من جهة واحدة ، لا سلب الرمي عنه تعالى من حيث اثبت له ، وكذا قوله «قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم» فنسب القتل اليهم والتعذيب الى الله بأيديهم ، والتعذيب هناك عين القتل ، فهذا ما عدى من مسئلة خلق الاعمال التي اضطربت فيها افهام الرجال والله ولي التوفيق والهداية قيوده زمام التحقيق والنداية .

تمثيل فيه تحصيل

ما اشد اعانة تيسر افي هذا الباب مطالعة كتاب النفس الانسانية ! فانه نسخة من نسخة مطابقة لكتاب العالم الكبير الذي كتبه ايدي الرحمن الذي كتب على نفسه الرحمة وكتب في قلوبكم الايمان ، فعليك ان تدبر في كتاب النفس وتأمل في الافعال الصادرة عن قواها حتى يظهر لك ان الافعال الصادرة عن العباد هي بعينها فعل الحق لا كما يقوله الجبري ولا كما يقوله القدري ولا ايساً كما يقوله الفيلسفي ، فانظر الى افعال المشاعر والقوى التي للنفس الانسانية حيث خلقها الله (تعالى) مثلاً ذاتاً وصفتها فعلاً لذاتها وصفتها توافقاً له ، واتل قوله (تعالى) «وفي انفسكم افلا تبصرون» بقوله رسول الله (ص) «من عرف نفسه فقد عرف ربه» فان التحقيق عند النظر العميق أن فعل كل حاسة وقوة من حيث هو فعل تلك القوة هو فعل النفس ، فالابصار (مثلاً) فعل الباصرة بلا شك لانه احضار الصورة الباصرة او افعال البصر بها ، وكذلك السماع فعل السمع لانه احضار الهيئة المسموعة او افعال السمع بها ، فلا يمكن شيء منهما الا بافعال جسماني ، وكل منهما فعل النفس بلا شك لانها السميعة البصيرة بالحقيقة ، لا كما اشتهر في الحكمة الرسمية . أن النفس تستخدم القوى فقط كمن يستخدم كاتباً او نقاشاً الا ان الاستخدام ههنا طبيعي وهناك صاعى ، وفي المشهود ريف و قصود فان مستخدم صانع فعل لا يكون مستخدمه صاعاً لذلك الفعل فمستخدم البناء لا يلزم ان يكون بناءً وكذا مستخدم الكاتب ، لا يلزم كونه كاتباً فكذا مستخدم القوة السامعة والباصرة لا يجب ان يكون

سبعاً وصيراً مع اننا نعلم اذ اراجعتنا الى وجداننا : أن نفوسنا هي عينها المدرك الشاعر في كل ادراك حزني وشعور حسي وهي بعينها المتحرك بكل حركة حيوانية او طبيعية منسوبة الى قواها سبعاً القرينة من افق عالم النفس وسنحقق في مستأف الكلام من مباحث النفس (ان شاء الله العظيم) في ايضاح القول بان النفس بعينها في العين قوة باصرة ، وفي الاذن قوة سامعة ، وفي اليد قوة باطشة ، وفي الرجل قوة ماشية وهكذا الامر في سائر القوى التي في الاعضاء ، فيها تبصر العين ، وتسمع الاذن ، وتطش اليد ، وتمشي الرجل ، شبه ماورد في الكلام القدسي كنت سمعه الذي به يسمع و يصره الذي به يصرف يده التي بها يمسح (وزجله التي بها يمشي - شل) فالنفس مع و تدتم او تحرد لها من البدن وقواها واعضاءه لا يملو منها عضو من الاعضاء عالياً كان او سافلاً ، طيفاً او كثيباً ، ولا تبائنهما قوتهم القوي مددكة كانت او معركة ، حيوانية كانت او طبيعية . بمعنى ان لاهوته للقوى غير هوية النفس . لان وحدة النفس ضرب آخر من الوحدة (١) يعرفه الكاشفون وهويتها طال للهوية الالهية عليها هوية احدية جامعة لهويات القوى والمشاعر والاعضاء فيستهلك هويات سائر القوى والاعضاء في هويتها ، ويضمحل انبائها في اينها عند ظهور هويتها النامة وعند قيام ساعة الموت التي هي القيامة الصغرى على جميع الخلائق الموحدة في المسالم الصغير وفي هذه الشأ الأدمية الشخصية ، ثم ينشأ

(١) هي الوحدة الحقنة الطلية لانها مشتملة بالاسماء التزيهية والشبيهية جميعاً ، ومتممة بصفات الطبائع في مقام نازل ، كما انها مشتملة بصفات الروحانيين في مقام شامخ هي أصل محفوظ لجميع القوى فلما كانت ظل الله (تعالى) وحليته - والخليفة لابن يكون بسمة المتخاض فلما انشأ مقام احدي وهو مقامها الكثرة في الوحدة هو مقامها الغنى والاحنى الجامعة في القوى بانها على ومقام ظهور و هو مقامها الوحدة في الكثرة و تشأها يغثون القوى ملائحاف من مقامها التفرجى ، ثم ينشأ النشأ الاخرة بالنسخة الثانية اي بعدما اطلقت ابوارها بها هي متشنتة في مجالى البين المتفرقة بالنسخة الاولى المبيطة لها اشأت مشأتها الاخرى فاحييت بعباء النفس حياء بسيطة ووجدت بوجودها وجوداً واحداً جميعاً بالنسخة الثانية المحيية لها الموجبة لقيامها عند النفس بسما كانت قائمة صممواد البين والمحال ، فيا بالنسخة الاولى تنفى وجوداتها الخاصة وتقبض ، وبالثانية تبقى بعد الفناء بوجود واحد شامخ وتنهم - من قده .

الشيء الآخرة بالصفة الثابتة - فإذا هم قيام ينظرون ، وشرقت أرض الدن الأخرى حيثئذ بنور النفس كالحال في القيامة الكبرى حذو القذة بالقذة ، وذلك لأن النفس محيطة بقواها قاهرة عليها منها مبتدأها وإليها مرجعها ومنتهىها ، كما أن النفس من الله مشرقها وإلى الله مغربها ، وكذلك جميع الموجودات كما بين منه يتبدى واليه يسير «إلا إلى الله تصير الأمور» .

الفصل (١٢)

في حل بقية الشبه الواردة على الإرادة القديمة و بعض
الشبه الواردة على الإرادة الحادثة

فمنها أنه يلزم قدم العالم وتختلف المراد إذا كانت إرادة الله (١) على الواحد الذي بينه الحكماء والمحققون من الإسلاميين من كونها عين ذاته وعين الداعي الذي هو العلم بالنظام الأتم والجواب حسبما اشرنا إليه في مساحت حدوث الأجسام والطبائع الجسمية و كيفية ارتباط الحوادث بالهوية الإلهية ومنها أنه ورد في كلامه تعالى : «لا يسئل عما يفعل» فلو كان شيء من أفعاله علة غائية أوداع لكان السؤال بلم عن فعله جازباً معقولاً ، فلما دأب وقع النهي عن السؤال والمنع عن طلب اللبية في الكتاب والسنة والجواب أنه ليس المراد بما وقع فيهما في التعليل وسلب الغاية عن فعله مطلقاً كما حسبه الأشاعرة ومن يقتضى أثرهم ، بل المراد كما مررت الإشارة و التصريح عليه تقي مطلب دلم في فعله المطلق وفي أفعاله الحاسنة بحسب الغاية الأخيرة لا بحسب الغايات القريبة والمتوسطة ككون الطواحين من الأسان عريضة لغاية هي جودة المضغ ، وهي أيضاً لغاية هي جودة الهضم الأول ، وهي لجودة الهضم الثاني و هلم إلى غاية هي تغذية بدن الإنسان على وجه موافق لمزاجه ، وهي لغاية هي حصول

(١) مشأ الاشكال استناد وجود الأشياء إلى العلم بالنظام الأتم الذي هو عين الذات ، واستحالة انفكاك المملول من علته ، سواء سمينا هذا العلم إرادة أولم نسم ، فلا يصدق الاشكال بالتول يكون الإرادة صفة فعل لا صفة ذات ، وهو ظاهر - ط مدخله .

المزاج الكامل ، وهو لغاية هي فيضان الكمال النفس ، وغايته حصول العقل بالملكة ثم بالفعل ثم العقل الفعال ، وغايته الباري المتعالي ، وفي العلوم (مثلاً) كون علم اللغة والنحو لغاية هي علم المنطق ، وغايته ان يكون آلة للعلوم النظرية غير الالية ، وتلك العلوم غير الالية اذا اخذت على الاطلاق فغايتها نفسها لانها الغاية الاحيرة لغيرها من العلوم الالية ، واذا تميزت وانفصل بعضها من بعض فلا يبعد ان يكون بعضها غاية وبعضها ذا الغاية ، فان مباحث الطبيعة والحركة والكون والفساد غايتها مسائل ما بعد الطبيعة.

ثم مسائل العلم الكلي من ما بعد الطبيعة غايتها علم المفارقات والروبيات مطلقاً ، وغايتها علم التوحيد وعلم الالهية واحوال المبدء والمعاد ، وهذا العلم غايته من حيث العلم نفسه ، وغايته من حيث الوجود هي الوصول الى جوار الله والقرب منه ، وغايته الفناء في التوحيد ، وغايته البقاء بعد الفناء . ولا غاية له وهو غاية الغايات ونهاية المقامات فاذن لالهية شيء من افعاله من حيث كونه فعلاً على الاطلاق ومن حيث كونه آخر الافعال ، ولكن لا فاعيله المخصوصة البعيدة منه او المتوسطة اغراض وغايات ولميات من مرتبة متبوية كلها الى من هو غرض من الاغراض وغاية الاشواق والحركات بنفس ذاته الاحدية الحققة من كل جهة.

ومنها انه لو كان الكل بارادة الله وقضائه لوحب الرضا بالقضاء عقلاً وشرعاً ، ولذلك قد ورد في الحديث الالهى : « من لم يرض بقضائى ولم يصبر على بلائى ولم يشكر على نعمائى فليخرج من ارضى وسمائى وليطلب دياراً سواى » على ان الرضا بالكفر والنسق كفر وفسق ، وقد ورد وصح عن الائمة عليهم السلام : « ان الرضا بالكفر كفر » وقال تعالى : « ولا يرضى لعباده الكفر » واجاب عنه الشيخ الفخرالى وغيره : « كالامام الرازى » بان الكفر مقضى لا قضاء . لانه متعلق القضاء فلا يكون نفس القضاء معجناً رضى بالقضاء لا بالمقضى (١) واستصوبه جماعة من الصوفية ، كـ « صاحب العوارق

(١) قال القضاء هو العلم الفعلى والمقضى هو المعلوم ولكل منهما حكم ليس للآخر ، الا ترى انه يصح ان يقال علمه (تعالى) بالاشياء عين ذاته ولا يصح ان يقال الاشياء عين ذاته وكذا علمه بالاشياء واحد ولكن الاشياء كثيرة - منقده.

والمولى الرومى ، وزيف هذا الجواب جماعة من البارعين فى العلم منهم والمحقق الطوسى ، فى نقد المحصل ، حيث قال : هو جوابه بان الكفر ليس نفس القضاء وانما هو المقضى ليس بشئ ، فان قول القائل (١) «رضيت بقضاء الله» لا يعنى به رضا بصفة من صفات الله انما يريد به رضا بما يقتضى تلك الصفة وهو المقضى . والجواب الصحيح ان الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة ولا من هذه الحيثية كفر . «وقال استاذنا السيد الاكرم» (دام عمره ومجده) «الفرق بين القضاء والمقضى هناك لا يرجع الى طائل ليس اعتبار المقضى بما هو مقضى راجعاً الى اعتبار القضاء ولا من هذه الحيثية ليس هو اعتباراً للمقضى ؟ فدن اما الجواب الصحيح على ما هو تحقيقه : ان الرضا بالقضاء بما هو قضاء بالذات او بالمقضى بما هو مقضى بالذات واجب الكفر ليس هو بمقضى بالذات ولم يتعلق به القضاء بالذات بل انما يتعلق به القضاء بالعرض فكان مقضياً من حيث هو لازم للخيرات الكثيرة لا من حيث هو كفر فاذا ايجاب الرضا به من تلك الحيثية لا من حيث هو كفر ، وانما الكفر الرضا بالكفر بما هو كفر لا بما هو لازم خيرات كثيرة لنظام الوجود . انتهى كلامه زيدا كرامه . اقول القضاء كالحكم قد يراد به (٢) نفس النسبة الحكمية

(١) ظاهر كلامه (قده) انه لا يناقش فى ان هناك قضاء غير المقضى وهو العلم السابق الذى هو صفة الذات وانه غير المقضى واما يناقش فى كون الرضا المطلوب هو الرضا المنطلق بالقضاء بذاك المعنى ، بل الرضا المطلوب هو الرضا المنطلق بالمقضى لوضوح ان متعلق الرضا هو متعلق المسخط الذى يقابله ، و الذى يتعلق به المسخط والشكاية و هو عما هو الامر الكوبى الذى هو المقضى دون القضاء بالمعنى الذى تقدم ، ولذلك اضطر (قده) الى تحليل المقضى ثانيا الى قضاء ومقضى وهرق بذلك بين متعلق الرضا المطلوب والمفعول فقال : ان الرضا بالكفر من حيث هو قضاء طاعة ولا من هذه الحيثية كفر ، فالكفر من حيث ان لوجوده سبب اليه (تمالى) صدق للقضاء ، ولا بهذه النسبة مقضى وهذا التقرير يدفع بعض ما سيورده المصنف (قده) عليه . طم مدخله

(٢) اما كان كلام السيد (قده) ان اعتبار المقضى راجع الى اعتبار القضاء مبياعلى كون القضاء مبياعلى المصدرى والمصدر حثير فى المشتق بين ان المراد بالقضاء فى كلامهم ليس المعنى المصدرى النسي ، بل وجود صور الاشياء الى آخره ، فمرادهم حيث ان الرضا مالا كوان السابقة للاشياء وعدم الرضا بالكون الدنيوى لان الدنيا مطوعة مردودة من قبل الله وفى نظر -

الاجابية او السلبية ولا شبهة ابهام في باب الاضافات و تقديراد به سورة علمية يلزمها تلك النسبة وهكذا العلم و القدرة و الارادة و اشباهها ، فعلى الاول كون القضاء مرضياً به يوجب كون المقضى مرضياً به من غير فرق لان المعاني النسبية تابعة لمتعلقاتها ، فاذا قيل هذا القاضي او الحاكم قضى او حكم قضاء شراً او حكماً باطلا فالمراد منه المقضى ، ولا معنى لكون القضاء بهذا المعنى خيراً أو المقضى شراً واما على المعنى الثانى قضاء الله (تعالى) عبارة عن وجود صور الاشياء الموجودة فى هذا العالم الادنى جميعاً فى عالم علم الله على وجه مقدس عظمى شريف الهى خال عن القائص والشرور والاعدام والامكانات ، ولا شبهة فى ان لكل موجود فى هذا العالم الكونى ما يمازائه فى ذلك العالم الالهى من حبة وجودية معنى علة صدوره ومبدء تكونه وهو - لكونه فى عالم الالهية - خير محض لا يشوبه شرية لان عالم الامر كله خير ، والشر لا يوجد الا فى عالم الخلق لمخالطة الوجود بالاعدام والظلمات ، ولذلك قال (تعالى) **قل اعوذ برب الفلق من شر ما خلق** ، حيث جبل الشرفى ناحية الخلق

فاذا تقرر هذا فصح الفرق بين القضاء والمقضى واستقام قول من قال ان الرضا بالقضاء واجب لا بالمقضى واما ما ذكره و ناقد المحصل ، ان قول القائل : **رضيت**

— اهل الله ، وكلامه (قدس) فاس على ان مرادهم القضاء السابق وان هذا العالم بغير اشره معنى وغير مرضى مطلقاً بما هو مشوب بالمادة الظلمانية والتمدد والتجدد ، او غير المرضى متحقق فيه كالامور المستقبعة ، ولكن مقصوده اعانى منوعة من الجواب حيث ان الرضا والكراهة لكل منهما متعلق ولا حاجة الى تنقيحات هؤلاء المحققين واما اذا استوفى الاشكال الاخر بان الوجود خير فكيف يكون امور هذا العالم غير مرضية ؟ فيقال فى دفعه : ان الكراهة تتعلق فى الامور المستقبعة بما هياتها بل بآدمياتها لا بغيره ، كلامهم يسع القضاء المعنى أيضاً كما هو مصطلح السيد الداماد (قدس) كما نقل عنه فى مبحث المثل من السفر الاول ، ولو حصل القضاء على الامم من التمدد فالقصد المعنى يطلق كثيراً على الوجود المعنى فيدخل وجودات هذه الاشياء بما هي انوار وطول ووجهها الى الله فى كونها متممات الرضا ايضاً ، وعلى ما ذكره (قدس) ايضاً يمكن ان تكون مرضية بما هي دقائق الصفات ومتدياتها — من قدس .

بقضاء الله ، لا يعنى بمرضاة بصفة من الصفات ففهم ان القضاء الالهى ليس من قبيل النعمت (١) والاعراض بل هى اصول الذات والجواهر ، ولانسلم ان معنى قول القائل : « ربيت بقضاء الله » ليس بمعنى رضا بما سبق فى علمه وايضاً قوله « الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة ولامن هذه الحيثية كفر » ففهم ان علمه لما كان فعلياً (٢) فكل حبة وجودية فى شىء من هذا العالم فهى بعينها هى حيثية معلومته له ، فكما ان ذاته (تعالى) و علمه بالاشياء شىء واحد بلا تغاير فى الذات ولا فى الاعتبار فكذا حيثية كون الاشياء موجودة فى انفسها وحيثية كونها معلومة له مرتبطة به شىء واحد من غير تغاير هذا .

ومما يؤكده ما ذكرناه وينور ما قررناه انك اذا حكمت بكفر احد او بسواد وجهه فحصل فى نفسك صورة الكفر وصورة السواد فلا تكفر به ولا يسود بوجه قلبك لان صورة الكفر فى الذهن ليس بكفر منعموم ولا صورة السواد فيه سواد كسواد الخارج فكذلك الامر فى هذا المقام فاتقن ولا تقع فى مزال الأقدام

ومما يدل ايضاً على ان مبادئ الاشياء الشرعية (٣) والامور المؤففة والمستقبحة

(١) وفيه ان القضاء باعنى قسر من اوصافه (تعالى) و هو القاسى فان قسر بالم الم الدائى كان من اوصاف الذات ، وان قسر بوجود الامر الكونى من حيث نسبته اليه (تعالى) و مصداقته للحكم والقضاء كان من صفات الفعل - طمعه .

(٢) وفيه ان الظاهر ان مراد المحقق والطوسي (قده) بقوله : « لامن هذه العينية » هى الاوصاف والافعال الكونية بساويرها المنسوبة الى موصوفاتها ، فانه من هذه الحيثية لانسب اليه (تعالى) ولا تكون ناعمة له ، مثلاً حرارة النار وبرودة الثلج تنسبان من حيث وجودهما اليه (تعالى) وتنماتة له (تعالى) وجودهما وهو موجودهما ، وأما هما فنواهما الكونى فاما تنسبان الى النار والثلج وتنماتهما ، فالنار حارة والثلج بارد وهو (سبحانه) منزى عن هذه النسبة والاتصاف ، والحق ان الاجوبة الثلاثة صحيحة كل بوجه - طمعه .

(٣) تطهير وتنوير للمقام بان كون المقضى غير مرضى ومباده (وهى الصور القسائية) مرسية لا غرو فيه ، كما ان الاشياء الشرعية مستقبحة ومباده عند العالمين يعلم الاسماء هى الاسماء ، وهى عندهم ارباب الانواع ، بل ارباب العقول المرعية التى هى عند الاشرافيين ادباب الانواع وكلها حسنى - من قده .

التي توجد في عالم المواد والاجرام لا يلزم ان يكون فيها شرية لو نقص او آفة ؛
 ما حققه العرفاء العالمون بعلم الاسماء من ان الاسماء الجلالية القهرية له (كالمنتقم
 والجبار والقهار) هي اسباب وجود هذه الاشرار والشرور كالكمرة والشياطين والفسقة
 وطبقات الحميم واهلها ، كما ان الاسماء الجمالية اللطيفة (كالرحمن الرحيم الرؤف
 اللطيف) هي مبادى وجود الاخيار والخيرات كالانبياء والاولياء **عليهم السلام** والمؤمنين وطبقات
 الجنان واهلها ، حتى قالوا ان الشيطان اللعين مخلوق من اسمه الممثل لقوله (تعالى)
 حكاية عنه « فيما اضلني » (١) و قوله « فيما اغويتني » فالمتضادات والمتعاندات و
 المتخاضعات في عالم النفرقة و الشر والتضاد متوافقات متصالحات في عالم الوحدة
 الجمعية الخيرية ، ومنها ان فعل العبد ان علم الله وجوده و تعلق به ارادته و
 قضاؤه فهو واجب الصدور ، وان لم يعلم وجوده ولم تتعلق به ارادته وقضاؤه فهو ممتنع
 الصدور فكيف يكون فعل العبد مقدور آله ؟ واجب عنه بالنقض والحل ، اما بالنقض
 فلجريان مثله (٢) في حق الله في ارادته للاكوان الحادثة سيما عند من اثبت له ارادة
 متجددة . واما الحل فقال صاحب المحصل **رحمه الله** من يحذر حذوه من اتباع « الشيخ
 الاشعري ان الجواب عن هذا الاشكال الوارد على الكل : ان الله لا يسئل عما يفعل
 وقد سبق حال مذكوره . وقال « العلامة الطوسي » (رحمه الله) في نقده لو كان ذلك سببلا
 لقدرة العبد واختياره في فعله لكان ايضاً سببلا لقدرة الرب واختياره (تعالى) في
 فعله ، فانه كان في الازل عالماً بما سيفعله فيما لا يزال ففعله فيما لا يزال اما واجب
 او ممتنع والجواب عنه ان العلم تابع للمعلوم و حيث لا يكون مقتضياً للوجوب و
 الامتناع في المعلوم . و هذا الجواب يظهره غير صحيح (٣) لان القول بتابعية

(١) لا يخفى عليك انه لم يرد في الكتاب المجيد « فيما اضلني » نعم قد ورد « فيما اغويتني »

ولكن حكاية عن قول ابليس (لله) فلا يكون دليلاً على ما ادعاه . اد .

(٢) اعني لا يثبت كما في النقض الذي ذكره « العلامة » « في نقد المحصل » وجريان مثله هو

انه ان علم الله وجود الحادث اليوم كزيم مثلاً ، وتعلق به ارادته لكان قد سبق له عدم جوار الخلف ،
 والامتنع وجوده ، وهكذا في نفس ارادته الحادثة يردد ما يتعلق وعدمه - من نقده .

(٣) ويمكن ارجاعه الى ما سيذكره المصنف (نقد) من الجواب فان العلم الالهي انما يتعلق -

العلم للمعلوم (۱) لا یجری لافى العلوم الانفعالية الحادثة لافى العلم القضائى الربانى ، لانه سبب وجود الاشياء ، و السبب لا یكون تابعاً للمسبب ، و لعل ذلك المحقق الناقد انما ذکر ذلك الجواب نیابة عن « المعترلة » القائلین بشیث الاشياء بحسب شیثینها فی الارل .

فالحق فی الجواب ان یقال ان علمه وان كان سبباً مقتضياً لوجود الفعل من العبد لكنه انما اقتضى وجوده وصدوره المسبوق بقعدة العبد واختیاره (۲) لكونها من جملة اسباب العمل وعمله والوحدوب بالاختیار لا ینافى الاختیار ، بل یحققه فکما ان ذاته (تعالى) علة فاعلة لوجود کل موجود ووجوده . وذلك لا یبطل توسط العلل والشرائط وربط الاسباب بالمسببات . فکذلك فی علمه التام بکل شیء الذى هو عين ذاته ، کما فی العلم البسیط والعقل الواحد اولازم ذاته کما فی العلم المفصل والعقول

بالاشياء على ما هی عليها فالعمل الاختیارى اما تعلق به العلم والارادة الالهیة بهما هو مستند الى القدرة والاختیار ومرتب على ذلك ، ولعله (قدس) لذلك قال : « بظاهره غیر مسیح بمطمنه . (۱) وقال فی التجرید : العلم تابع معنى اسالة الموازنة فی التطابق ، وعند المرفاء تابعة العلم اسماء فی الثمین والتلون لكونه نوراً لا لون له . من قدس .

(۲) وهذا کاف فی کون الفعل اختیارياً لان الفعل الاختیارى هو العمل الذى هو مسبوق بالاختیار لا ما هو اختیاره مسبوق بالاختیار . فمع کون الاختیار لیس بالاختیار یمکن الفعل مسبوقاً بالاختیار ، والقدرة مصدر الفعل من علم ومعنیة ، فمک قدسیر فی الالواح القضائية والتدریة مع اسمائه ای : سطر قدسک و ارادتک و اختیارک اولاتم فمک عتیبها . فکما فمک حتم ادجری به القلم واستطریه اللوح فکذا اختیارک حتم لان العلة واحدة ، واما یحتمل هذا الاختیار ادلیس هذا الاختیار مما یمکن ان یمکن فیک وان لا یمکن بل حتم لازم ان یمکن . وایسا کما ان الوجود وجودک فالاختیار اختیارک ، وان تنف عن فمک الاختیار فانف وجودک وانفک عنک والا ، فمى الصفات واللوازم والآثار واثبات الموصوف والمعلوم شیء غریب وجودک دنس لا یقاس به ذنید .

گر خیر ایم کسی ای عشق چنان کن باری که نباید دگرم منت تعهر کشید
.. من قد ..

الكثيرة . والعجب من امام الباحثين المناظرين كيف جرى الحق على لسانه ورجع عن اسراره على نصرة مذهب الاشعري من ابطال القول بالعلة والمعلول ؛ فقال في المباحث المشرقية : «واعلم انك متى حققت علمت ان النكتة في مسألة القدم والحدوث والجبر والقدر شيء واحد ، وهو ان الشيء متى كانت فاعليته في درجة الامكان و الجوار استحال ان يسدد عنه الفعل الا بسبب آخر ، فهذه المقدمة هي العمدة في المسئلتين ثم ان فاعلية الباري لما استحال ان يكون وجوبها بسبب متفصل وجب ان يكون وجوبها لذاته ومتى كانت فاعليته لذاته وجب دوام الفعل ، واما فاعلية المبدف لما استحال ان يكون وجوبها لذات العبد لعدم دوام ذاته و لعدم دوام فاعليته لا جرم وجب استنادها الى ذات الله ، وحينئذ فيكون فعل العبد بقضاء الله وقدره فان قيل : اذا كان الكل بقدره فما الفائدة في الامر والنهي والثواب والعقاب . وايضا اذا كان الكل بقضاء الله وقدره كان الفعل الذي اقتضى القضاء وجوده واجبا ، والذي اقتضى القضاء عدمه ممتنعا ، ومعلوم ان القعدة لا تتعلق بالواجب والممتنع ، فكان يجب ان لا يكون الحيوان فاعلا للفعل والترك بالقعدة لكننا علم بهدية العقل كونا قسادرين على الافعال فبطل ما ذكرتموه فالجواب : اما الامر والنهي (١) فوقعهما ايضا من القضاء والقدر ، واما الثواب والعقاب فهما من لوازم الافعال الواقعة بالقضاء فان الاغذية الردية كما انها اسباب الامراض الجسمانية كذلك العقائد الفاسدة والاعمال الباطلة اسباب الامراض النفسانية ، وكذلك القول في جانب الثواب ، واما حديث القعدة فوجوب الفعل لا ينافي كونه مقدورا لان وجوب الفعل معلول وجوب القعدة ، والمعلول لا ينافي العلة ، بل متى كان وجوبه لا لاجل القعدة فحينئذ يستحيل ان يكون مقدورا بالقعدة ، والذي يدل على صحة ما ذكرناه ان اصحاب هذا القول يقولون :

(١) الاولى ان يقال : الامر والنهي انما هما التحصيل هذا النظر حالا ومقاما ، لامقالات فقط ، وعيانا وحقا . لا بيانا فحسب . كما ان احد الديالتركة ، والجواب الاخر ان افعال العباد وان كانت بقدر قاه (تعالى) فهي بقدرتهم ايضا كما مر ، وسيقول عند قوله واما حديث القعدة ، فلا يلزم توجيه الامر والنهي الى غير القادر . من قدم .

انه يجب على الله اعطاء الثواب (١) والعوض للالام في الآخرة ، والاحلال بالواجب بدل اما على الجهل واما على الحاجة وهما محالان على الله والمؤدي الى المحال محال فيستحيل من الله ان لا يعطى الثواب والعوض واذا استحال عدم الاعطاء لزم وجوب الاعطاء فاذن صدور هذا الفعل عنه واجب مع انه مقدور له ، فلم ان كون الفعل واجباً بالتفسير الذى ذكرناه لا يمنع كونه مقدوراً ، انتهى كلامه بالفاظه وهو اقرب الى نيل الحق من ساير ما اورده فى كتبه ومؤلفاته وليس فى هذه المرتبة ما ذكره فى كتاب « المحصل » من قوله « مسألة : الارادات تنتهى الى ارادة ضرورة دعماً للسلسل » وذلك يوجب الاعتراف باستناد الكل الى قضاء الله وقدره ، فقال الناقد المحقق : « اقول : قبل استناد الكل الى قضاء الله ، اما ان يكون بلاثوسط فى الابدان للشيء او يكون بنوسط ، والاول لا يقتضى انتهاء الارادات الى ارادته ، والثانى لا يناقض القول بالاختيار فان الاختيار هو الابدان بنوسط القدرة والارادة ، سواء كانت تلك القدرة والارادة من فعل الله بلاثوسط او بنوسط شيء آخر ، فاذن من قضاء الله وقدره وقوع بعض الافعال تابعاً لاختيار فاعله ولا يتدفع هذا الابطال بالبرهان على ان لا مؤثر فى الوجود الا الله ، انتهى

اقول : الفرق متحقق بين قولنا : « لا موجود الا الحق مؤثر فيه بوعلة قريبة لا بوجد بلاثوسط » وبين قولنا : « لا مؤثر فيه الا الله » (٢) والاول هو الصحيح دون الثانى لما مضى فى الفصل السابق ان حيثية نسبة الفعل الى العبدى هيىنا حيثية نسبة الى الرب ، وان الفعل صادر من العبد من الوجه الذى هو صادر من الرب .

وبالجملة تحقيق هذه المسئلة الشريفة (وهى توحيد الافعال) من مظالم المسائل الالهية ، ولم ينس لاجد من الحكماء وغيرهم - مع ادعاء اكثر الحكماء - بل كلهم .

(١) لا ينحب عليك ان نعنا الواجب بمعنى ما ينم تاركه ، والواجب الذى ينهى كونه مقدوراً ما يقابل الممكن والممتنع ، واين هذا من ذلك ؟ - س قد .

(٢) لا هذا لا يأتى عن التوسط ولا من كون حيثينى النسبتين متفائرتين بخلاف

الاول - س قد .

لذلك كما نقله « العلامة الطوسي » في شرح الاشارات من ان الكل متفقون على ان الوجود معلول له على الاطلاق - الا لمن انكشف وتبين له بالبرهان القطعي والنور القدسي مسألة توحيد الذات ، واني ذلك لاحد من عرفناه ونظرنا الى كتبه وكلامه متصفحين مفتشين ١٩

ومنها ان الإرادة الانسانية اذا كانت واردة عليه من خارج باسباب وعلل منسوبة الى الإرادة القديمة فكانت واجبة التحقق سواء ارادها العبد ام لم يرد (١) فكان العبد ملجئاً مضطراً فسي ارادته الحاتة اليها العشيبة الواحيبة الالهية «وما تشاؤون الا ان يشاء الله» فالاسان كيف يكون فعله بارادته حيث لا يكون ارادته بارادته والالترتب الارادات متسلسلة الى غير نهاية والجواب كما علمت من كون المختار ما يكون فعله بارادته (٢) لا ما يكون ارادته بارادته ، والالزم ان لا يكون ارادته عين ذاته ، والقادر ما يكون بحيث ان اراد الفعل صدق عنه الفعل والا فلا ، لا ما يكون ان اراد الارادة للفعل فعل والا لم يفعل ، على ان لحد ان يقول : ان ارادة الارادة كالعلم بالعلم ، و كوجود الوجود ، ولزوم اللزوم من الامور صحيحة الانتزاع ، و يتضاعف فيه جوار الاعتبار لا الى حد ، لكن يقطع السلسلة باقطاع الاعتبار من الذاهن العارض لعدم التوقف العلي (٣) هناك في الخارج .

واما ما ذكره في الجواب سيدنا المفخم واستادنا الاكرم (دامت له العالي) من

(١) تعبير عجيب افترض كون ارادة لم يرد بها الانسان ارادة اسانية غير معقول، لكن مراد المستعمل بهذه التسوية قطع رابطة الانسان والارادة ، وبالعجلة رابطة العلية والمعلولة واستاد وقوع الافعال بسببها الى عاداته - ط مدظله .

(٢) قد عرفت سابقاً ان الفاعل المجبر أيضاً لا يخلو فعله عن ارادة ، فالاولى في اليان وسع الاختيار موضع الارادة - ط مدظله .

(٣) هنا هو الفارق بين ما ذكره (فقه) بقوله «على ان لحد» الخ وبين ما ذكره السيد (فقه) ، فانه حكم بان الارادة بالارادة المتقدمة بالذات وممكنة في لحاظ التفصيل وان امتناع التقدم والتأخر بالذات انما هو في المتصلات من فقه .

قوله بهذا الشك معالم يلغى عن أحد من السابقين واللاحقين شيء في دفاعه ، والوجه في ذلك انه اذا انساخت العقل والاسباب المترتبة المتأدية بالإنسان الى ان يتصور فضلاً ويعتقد فيه خيراً أمّا البحث له تشوق اليه لامعالة ، فإذا تأكد هيجان الشوق واستتم نصيب اجتماعهم قوام الارادة المستوجبة اهتزاز المضلات والأعضاء الادوية فان تلك الهيئة الارادية حالة شوقية اجمالية للنفس بحيث اذا ما قيست الى الفعل نفسه و كان هو الملتفت اليه بالذات كانت هي شوقاً اليه وارادة له ، واذا قيست الى ارادة الفعل وكان الملتفت اليه نفساً لا نفس الفعل كانت هي شوقاً وارادة بالنسبة الى الارادة من غير شوق آخر وارادة اخرى جديدة ، وكذلك الامر في ارادة الارادة وارادة ارادة الارادة الى صائر المراتب التي في استطاعة العقل ان يلتفت اليها بالذات و يلاحظها على التفصيل ، فكل من تلك الارادات المفصلة يكون بالارادة و هي بأسرها مضمّنة في تلك الحالة الشوقية الارادية . والترتيب بينها بالتقدم والتأخر عند التفصيل ليس يصادم اتحادها في تلك الحالة اجمالية بهيئتها الوحدانية ، فان ذلك انما يمنع في الكمية الاتصالية والهوية الامتدادية لا غير فلذلك بان ان المسافة الاينية يستحيل ان تنحل الى متقدمات ومتأخرات بالذات هي اجزاء تلك المسافة وابعاضها بل انما يصح تحليلها الى اجزائها و ابعاضها المتقدمة والمتأخرة بالمكان .

فأقول فيه اولاً : ان التحليل العقلي للشيء - الموجب بحكم العقل بان الخارج بالتحليل متقدم على ذلك الشيء - انما يجري في امور لها جهة تعدد بحسب مرتبة من مراتب نفس الامر ووجه وحدة في الواقع كاجزاء الحدمن الجنس والفصل في المية السطة الوجود كالسواد مثلاً ، فان للعقل ان يعتبره بحسب مية جزء حسيّاً كاللونية ، و جزء فلياً كالتاجنية للبصر فيحكم بعد التحليل بتقديمها في طرف التحليل على المية المحدودة بها ثم بتقديم فسله على حسمه ان الكل موجود بوجود واحد ، واما في غيرها فالحكم بنعده وتفصيله الى ما يجري مجرى الاجزاء له ليس الاما يخترعه العقل من غير حالة ياعته اياه بحسب الامر في نفسه .

واما ثانياً فيلزم عند التحليل والتفصيل لها وبحسبها اجتماع المثلين بل الامثال

في موضوع واحد ، وهو مستمع ادلائها في المية ولا في اللوازم ولا في العوارض
المفارقة ولا في الموضوع . و ايضاً قد تقرر ان افراد مية واحدة لا يكون بعضها
علة لبعض ، (١) ادلائها لولية لبعض في ذاتها .

واما ثالثاً فان لنا ان نأخذ جميع الارادات بحيث لا يشذ عنها شيء منها . ونطلب
أن علنا اي شيء هي ، فان كانت ارادة اخرى لزم كون شيء واحد خارجاً و داخلاً
بالنسبة الى شيء واحد بعينه هو مجموع الارادات ، و ذلك محال ، و ان كان شيئاً
آخر لزم الجبر في الارادة وهذا هو الحق ، فليعمل عليه في دفع الاشكال كما مر .

فما يؤيد هذا ويوضحه تحقيقاً ويزيداً كبدأ ما قاله المعلم (ابو نصر الفارابي) في
«الفصوص» فان علن ظان أنه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء استكشف من اختياره
هل هو حادث فيه بعد عالم يكن او غير حادث ؟ فان كان غير حادث فيه لزم ان يصحبه
ذلك الاختيار منذ اول وجوده . ولزم ان يكون «مطبوعاً على ذلك الاختيار لا ينفك عنه»
لزم القول بأن اختياره يفيض فيه من غيره ، وان كان حادثاً . ولكل حادث محدث .
فيكون اختياره من سبب اقتضاء ومحدث احده فاما ان يكون هو او غيره . فان كان
هو نفسه فاما ان يكون ايجاده للاختيار بالاختيار وهذا يتسلسل الى غير النهاية او يكون
وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون مجبوراً على ذلك الاختيار من غيره . وينتهي
الى الاسباب الخارجة عنه التي ليست باختياره ، فينتهي الى الاختيار الازلي الذي
اوجب الكل على ما هو عليه ، فانه ان انتهى الكلام الى اختيار حادث عاد الكلام من
الرأس ، فين من هذا ان كل كائن من خير وشر يستند الى الاسباب المنبثقة عن الارادة
الازلية ، انتهى بالعاقبة .

وقال الشيخ الرئيس في الفن الثالث من طبيعيات «الشفاء» : « وجميع

(١) هذا الرامي بناء على امالة الماهية كما هو منسوب اليه (قده) او برهاني في
المتواحي وانما في الحقيقة ارادة واحدة بالشخص واما على منسوب المصنف (قده) من امالة
الوجود والوجود حقيقة واحدة مقولة بالتشكيك مرتبة منها علة ومرتبة منها مطول بل جازعنده
كون افراد نوع واحد بعضها مجرداً وبعضها مادياً . من قده .

الاحوال الارضية منوطة بالحركات السماوية وحتى الاختيارات و الارادات فسانها لامجاله امور تحدث بعد مالم تكن ، ولكل حادث بعد مالم يكن علة وسبب حادث وينتهي ذلك الى الحر كقوم الحركات الى الحركة المستديرة ، فقد فرغ من ايضاح هذا ، فاختياراتنا ايضاً تابعة للحركات السماوية والحركات والسكونات الارضية المتوافقة على اطراد متسق يكون دواعي الى القصد وبواعث عليه ، ويكون هذا هو التقدير الذي اوجبه القضاء والقضاء هو العقل الاول الالهي (١) الواحد المستعلي على الكل الذي منه ينشعب المعدادات ، انتهى كلامه .

وقال في اول العاشرة من الهيات الشفاء : ان مبادئ جميع هذه الامور تنتهي الى الطبيعة والارادة والاتفاق والطبيعة مبدأها من هناك و الارادات التي لنا كائنة بعد مالم يكن ، وكل كائن بعد مالم يكن فله علة ، فكل ارادة لنا فلم اعلة وعلة تلك الارادة ليست ارادة متسلسلة في ذلك الى غير النهاية ، بل امور تعرض من خارج ارضية وسماوية ، والارضية تنتهي الى السماوية ، واجتماع ذلك كله يوجب وجود الارادة واما الاتفاق فهو حادث من مصادمات هذه (٢) فاذا حللت الامور كلها استندت الى مبادئ ايجابها

(١) اي . باعتبار الصور الموجودة فيه ، لان العقل محل القضاء كما ان النفس المنطقية محل القدر ، وقد يطلق القضاء على نفس العقل ايضاً ، ويمكن ان يكون مراد الشيخ العقل الاول ، والادلة اضافة فيكون القضاء نفس الصور المتلينة المقدسة ، ويمكن ان يكون المراد العقل الثاني مجازاً ، والنهاية هي الصور المرئسة في الفئات عندهم بل يمكن ان يكون المراد العقل البسيط العلم الكمال الاجمالي ، ولكن اطلق تعويذاً ايضاً ، ولعل كنت درأيت اطلاق القضاء الاجمالي على هذه المرتبة من العلم في كلام السيد المحقق والامام (قدس سره) .

(٢) كمصادفة الحبر الذي يهوى في طريقه رأس زيد الذي تحركه ارادته الى مهبط الحبر اتفاقاً فيقع ، وكحدوث امر اتفاق من تحريك طيرين او ارادتين ، ثم ان الاتفاق قد حقق انه بالنظر الجليل ، و اما بالنظر الى الاسباب المترتبة الى المبدء وفي النظام الكلي فليس الا الضرورة والضرورة ، كما ان الامكان الذي يكون الاتفاق ظاهراً له انما هو بالنظر الى الماهية من جهة هي ، واما بالنظر الى الوجود وهما فليس الا الوجوب ، ثم ان والشيخ لم يتعرض للمبادئ الثمينة لان القاصر ايضاً اماطبع ولما ارادة . رحمه .

منزل من عند الله ، والقضاء من الله هو الوضع (١) الاول البسيط ، والتقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على التدرج كانه موجب (٢) اجتماعات من الامور البسيطة التي تنسب من حيث هي بسيطة الى القضاء والامر الالهي الاول ، انتهى كلامه .

ومنها ان الكل اذا كان بعلم الله و ارادته و قضائه كان كل جزء من اجزاء النظام و كل ذرة من ذرات الكون واجب التحقق بالقياس الى الارادة القديمة ، حتم الثبوت في علمه مجزوماً به في قضائه فما معنى التردد المنسوب اليه في قوله : فما ترددت في شيء انا فاعله كترددى في قبض روح عبدى المؤمن ، وهذا من غوامض المشكلات على من التزم من اهل النظر الجمع بين القوانين العقلية والاحكام الشرعية ولم يات احد من العلماء بشيء يشيع ويغنى في هذا المقام الا ان استادنا (دام ظله العالي) ذكر وجهاً قريباً : وان التردد في امر يكون بسبب تعارض الداعي المرجح في الطرفين فاطلق المسبب هناك واريد السبب ، ومغزى الكلام ان قبض روح المؤمن بالموت خير بالقياس الى نظام الوجود ، وشر من حيث مسائته ، وبعبارة اخرى وقوع الفعل بين طرفي الخيرية بالذات ولزومه للخيرات الكثيرة و الشرية بالمرض و بالاضافة الى طائفة من الموجودات هو المبرر عنه بالتردد ، اذ الخيرية يدهو الى فعل الفعل والشرية الى تركه ، هي ذلك (انساق الى تردد متأذن المضى : ما وجدت شرية في شيء من الشرور بالمرض اللازمة لخيرات كثيرة في افاعيلى مثل شرية مسائته عبدى المؤمن من جهة الموت و هو من الخيرات الواجبة في الحكمة البالغة الالهية) انتهى .

(١) المراد منه ما هو القريب من معناه اللغوي لان الموجودات بوجودها و ماهياتها موضوعة فيه ، والبساطة من وجهين : أحدهما من جهة الوجود الواحد البسيط ، اذ الكل كانت موجودة بمرجود واحد ، وثانيهما من جهة ان كل واحدة من الصور موجودة هناك صرفاً بغير مخلوطة بالكثرات كما في الصور التعددية . من قوله .

(٢) بفتح الجيم ، وانما زاد لفظة كأنه لان نسبة الاجتماع امر اعتباطى . وانما الاجتماع باعتبار المفاهيم هناك فانه وجودها واحد فالاجتماع الذى هناك كأنه من اجتماع الاجتماع الذى في الصور التعددية من العكس الخامس والمكان الخامس والزمان الخامس وغيرها . من قوله .

القول : بما ذكره لم يدفع به الاشكال ' بل صار اقوى اذ لم يزد في بيانه الا ان اشئت في نفس الفعل تعارضاً بين طرفي وجوده وعدمه وحائلي ايجاده وتركه بحسب الداعي ، فبيها ان لم يترجح احد الجانبين على الآخر فيلزم الترجيح من غير مرجح وان ترجح - والله عالم - بذلك الرجحان فيجب صدوره عن علمه ، فلا تردد اذا الحكم برجحانه وقع على القطع ' وكان صدوره حتماً مقتضياً ، و الذي منحه لهذا الراقم المسكين أن وجود هذا الاشياء الطبيعية الكونية وجود تجددى ' لما مر يانه من تجدد الطبيعة الجوهرية ' و كل امر متددى في الوجود يكون كل جزء من اجزائه لمفروسة مسبوقة بإمكان استعدادي سابق على تحققه ، وذلك الامكان هو نفس الجزء السابق عليه ، اذ الامكان ذاتياً كان او استعدادياً - معناه لضرورة الطرفين المساوق لتساويهما - بحسب نفس مرتبة المية السابقة على وجودها سبقاً ذاتياً من جهة المية كما في الامكان الذاتي او بواسطة وجود امر في مادة الشيء سابقاً عليه بحسب الرمان ، فكل جزء من اجزاء الامر المتجدد الحصول في ذاته المتدرج الوجود (كالعركة عند الجمهور و الطبيعة الحسمانية عندنا) امكان للجزء اللاحق به منها ، فاجزؤه كلها امكانات وقوى ' لانه ضعيف الوجود يتعاكس الوجود والعدم في هذا النحو من لكون ، و هو مع ذلك واجب الفعلية والحصول عن السبب المقتضى لحصوله الا ان وجوبه وجوب الامكان وفصلينه فعلية القوة .

اذا تقرر هذا فنقول : لما تقرر ان وجود الاشياء الواقعة في هذا العالم من مراتب علمه التنصلي فهي علوم له بوجه ومعلومات له بوجه فكل منهما بما هو علم تردد في العلم وبما هو معلوم امكان للوجود ، ثم ان النفوس الانسانية - سيما نفس المؤمن - يقع فيها هذه الامكانات والترددات اكثر انواعاً واعداداً لكونها ذاتاً كوان واسعة كثيرة في الوجود بحسب الاكوان الجمادية والنباتية والحيوانية و الاطوار التي بعدها الى ان يخلص من الاستحالات والتقلبات الوجودية الى جانب القدس و عالم البقاء والثبات بقوة الهية قابضة للارواح والنفوس عن ابدانها ، حاذية بخوادمها واعوانها للطبايع والصور عن موادها ، فكما يتزح العقل بقوته الفكرية صودة شيء .

عن مادتها فتصير معقولة مجردة بعد ما كانت محسوسة مادية ، فهكذا شأن ملك الموت ، وهو ملك مقرب الي في نزاع الارواح والنفوس ، وشأن أعوانه وسدنته في حذب الطبايع والصور ، وهذه الاستحالات والنكورات (١) كما انها تقع في عالم المواد الكونية كذلك تقع في عالم النفوس المنطبعة السماوية التي هي كتاب المحو والاثبات ، لان كل ما يثبت من ارقام الصور العلمية الجزئية في الواح تلك النفوس فهي قابلة للمحو وغير محفوظة عن التسخ والتبديل كما الكتاب لقوله (تعالى) «يصفو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب» وهو الامام المين واللوح المحفوظ عن المحو والتغير ، وفيه جميع الاشياء المتخالفة لذوات في الخارج ، المتضادة الصور في الكون على وجه عقلي نوراني مقدس عن التخالف والتضاد كما قال (تعالى) «ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين» فظهر ان هذه التفسيرات والتجديدات والموارد والتقايس بحسب انحاء الهويات الجزئية والطبايع الكونية لا تندرج في ارتباطها الى الحق الاول وعالم الاحدية وفي اثبات الارادة القديمة الالهية المصونة عن الامكان ، والعلم القديم الحق المنزه عن وصمة الظن والتردد ، والقضاء المبرم الحتم الذي لا يبدل ولا يغير ولا يكثر ، لانها واقعة في مراتب تنزلات العلم والارادة ، قال «الشيخ ابو نصر» في رسالة النصوص: «ان هذا الى الاحدية تندرج الى الابدية ، واذا مثلت عنها فهي قريب انزلت الاحدية فكان قلما اظلت الكلية فكان لوحاً جرى القلم على اللوح بالخلق» وقال ايضاً : «علمه الاول لذاته لا ينقسم وعنه الثاني عن ذاته اذا تكثر لم تكسب الكثرة في ذاته ، بل بعد ذاته ، «و ما تسقط من ورقة الا يعلمها» من هناك يجري القلم في اللوح جرياً متناهيّاً الى القيمة» وقال ايضاً : «لحظت الاحدية (٢) نفسها فلحظت القدرة علزم العلم الثاني

(١) لما أسقط بعضهم هذه الوجودات المسماة عند البعض الآخر بسجل الوجود عن

مراتب العلم (وكلمات المصنف (قد) ايضاً مختلفه في ذلك) ترقى و تم البيان في لوح القدر - منقده .

(٢) يعني علم الاحدية ذاتها والام لحظت الاخبار ثانياً ولحظت الاخبار هو سورها المرتسة -

المشتغل على الكثرة وهناك افق عالم الربوبية يليها عالم الامر يجرى به القلم على اللوح فيتكثر الوحدة (١) حيث يفتى السدرة ما يفتى ، وسيزيدك ايضا حافا ستمع .

الفصل (١٣)

في تصحيح القول بنسبة التردد والابتلاء واشباههما اليه كما ورد
في الكتاب والسنة ، وكذا القول بالبداء حسبما نقل من المتأخرين
المعصومين (ع) وصحت الرواية فيه عنهم ، وما نيط بذلك
من استجابة الدعوات وانعانة الملهوفين مقاربة
لاقتراحهم من غير مصادقة اسباب طبيعية

اعلم ان للالهية مراتب (٢) وللأسماء الحسنى مظاهر ومجالي ، وكأنا قد بينا
طرفاً من هذا المقصد في بعض المراحل الماضية في السمر الاول . فنقول : ان شئنا
طبقات السموات عباداً ملكوتين مرتبتهم مرتبة النفوس دون مرتبة السابقين المقربين ،
وهم عالم الامر لمبرى عن التحدد والتغير ، وهؤلاء الملكوتيون وان كانت مرتبتهم
دون مرتبة السابقين الاولين الا ان افعالهم كلها طاعة له (سبحانه) و بامرهم يفعلون ما
يفعلون ، ولا يعصون الله في شيء من افعالهم ، و اراداتهم ، و خطرات او هيامهم ، و

في ذاته (تعالى) عندهم . ولما كان علمه فطياً وهو فاعلاً بالنباية كان علمه قدرة فهو عنه بالقدرة
قوله : وفلزم العلم الثاني ، بيان لقوله : وفلظت القدرة ، ويمكن كون والقائه فيه للثبوت
يحمل القدرة على القدرة على الصور المرتسمة في مرتبة العلم الاول الكمال الاجمالي من قده .
(١) اي في مقامين الاول تكثر العلم الاول بثنائه الى العلم الثاني والثاني تكثراً في العلم
يتنزه الى النقوش اللوحية كما ان الحروف المتكررة في القرائن كانت واحدة في حدراس
القلم الذي من القسب والسدرة ايها بتأويلاتها النفس الكلية . وبعضها الصور المرتسمة
وبعضها البرزخية الكبرى التي هي مرتبة الاسماء والصفات عند المرقاء من قده .

(٢) اي للمناخية مراتب ، ويمكن ان يكون قوله وللأسماء الحسنى مظاهر ومجالي تفسيرها
على الاول ، لان الاسماء الحسنى عند المرقاء كاديباب الانواع ضد الاشرافيين ، والانواع كلها
مرجوبات الاسماء من قده .

شهوات قلوبهم ، ودواعي قوسهم ، و كل من كان كذلك كان فعله فعل الحق ، و قوله قول الصدق ، اذ لا داعية في نفسه تخالف داعي الحق ، بل يستهلك ارادته في ارادة الحق ، ومشيته في مشية الحق ، ومثال طاعتهم لله (سبحانه) و لامره مثال طاعة الحواس فينا للنفس حيث لا تستطيع خلافاً لها فيما شاعت النفس ولا حاجة هي طاعتها للنفس الى امر ونهي او ترغيب و تزجر ، بل كلما همت الناطقة بامر معسوس امثلت الحاسة لما همت به وقصدته دفعة ، مع ان هذه الحواس واقعة في عالم آخر غير عالم الجوهر العقلي منا ، لانها نازلة فيه في الملكوت الاسفل فكذا طاعة الملائكة الواقعة في ملكوت السموات لله (سبحانه) ، لانهم المطيعون بذواتهم لامره ، المستمعون باسماءهم الباطنة لوجيه ، المستشعرون بقلوبهم النورية لحظمتة ، الواليون في ملاحظة حماله و حاله ، و حيث انهم لا يستطيعون خلافاً ولا تمرداً ولا يعصون الا ما امرهم و يفعلون ما يؤمرون » يأنمرون بامر حريصون بنبيه ، بل يفعلون حسبما يفعله ، و يتركون حسبما يتركه ، فهؤلاء العباد المكرمون ، يكون حر كاتهم و سكناتهم تدبراتهم و تصوراتهم كلها بالحق ومن الحق ، فهذا اصل .

واعلم ايضاً أن الشيء كما يحدث في القابل من جهة اسباب قابلة ، و مباد خارجية ، و اوضاع جسمانية كما تحدث السخونة في جسم قابل من مصادفة مسخن خارجي كالنار مثلاً ، كذلك قد تحدث فيه لامر استعداد مادي و جهات قابلة ، بل من سبب فاعلي و امر علوي ومبدء باطني كما تحدث السخونة في بدن الانسان من جهة نفسه عند تصورها لامر هائل او انبعاث ارادة غضب منها ، فيسخن البدن عند ذلك غاية السخونة من غير حصول مسخن خارجي ، و كما يحدث برودة في اعضاء البدن ليس سببها امر طبيعي ولا قسراً خارجياً ، بل من جهة خوف و نحوه في النفس ، و كذلك تخيل الامر الشهواني يحرك الاعضاء ويحدث رطوبة وان لم يكن ذلك عن امثلة طبيعية واسباب معدة طبيعية ، فهكذا حال مادة العالم و بدن الانسان الكبير بالقياس الى نفسه المدبرة له في وقوع الامور النادرة منها و جريانها في هذا العالم ، لاعلى المجرى الطبيعي ، ولا من جهة سبق الاسباب الطبيعية المعدة اياها ، بل مع كون الاسباب السابقة مخالفة اياها

مناسبة لاضدادها ، و لذلك يكون من العجائب النادرة الوقوع ، وهذا اصل ايضاً .
 اذا قرر هذان الاصلان فمقول : ان كل كتابة تكون في اللوح السماوية و
 الصحائف القدسية فهو ايضاً مكتوب الحق الاول بعد قصائه السابق المكتوب بالقلم
 الاعلى في اللوح المحفوظ عن المحو والاثبات . وهذه الصحائف السماوية واللوح القدسية
 (اعني قلوب الملائكة العمالقة ونفوس المديرات الطولية) كلها كتاب المحو والاثبات ، و
 يحوز في نقوشها المنقوشة في صدورها وقلوبها (اي طبائعها) (١) ونفوسها) ان تروى وتبدل ،
 لان مرتبتها الاتي ذلك . كما بينا في مباحث حدوث العالم وتجدد الطبائع والنفس وسائر
 القوى المتعلقة بالأجرام . والذي في يستحيل التغير والتبدل ما هو ذات الله وصفاته الحقيقية
 وعالم امره وقصائه السابق وعلمه الازلي ، فمن هذه اللوح القدسية واقلهاها لكتابة
 والناقشة لمصورها وصف الله نفسه بالتردد كما في قوله « ما ترددت في شيء أنا فاعله » الحديث
 وبالابتلاء كما في قوله (تعالى) « وبلوناهم بالחסنات والسيئات » وقوله : « وبلونا
 اخباركم » وقوله (تعالى) : « حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين » و الملك
 الموكل لهذا التصوير الكاتب لهذه الارقام الالهية القدسية ملك كريم كما قال (تعالى)
 « كراما كاتبين » والله (تعالى) هو المعلى عليه على وجه يليق بعبادته المبراة عن التغير
 والحدوث ، ولولم يكن الامر كذلك من توسط هذه النفوس القابلة لتوارد الصور
 الارادية وتجدد الارقام العلمية و نسخ الكتب السماوية لكات الامور كلها حتماً
 مقضياً (٢) و كان الفيض الالهي مقصوداً على عدد معين غير متجاوز من حدود الابداع

(١) تفسير الصور بالطبائع مجاز ، فان العدد المنوي هو مقام الخيال والقلب المعنوي
 هو الطبيعة المدركة للكليات والجبريات قال (تعالى) « ألم نشرح لك سمكك » والسمك المشرح
 هو الخيال المنور الذي صور دقائق الحقائق المنبثقة من عالم الوحدة .

والصدر الضيق هو الخيال الضيق الذي لا يتسع للكثرة المنبثقة من عالم الكثرة والموارد من قده .

(٢) ادلم يكن حتمية هذا الموجودات السالبة والسلسلة المرضية ، وكانت الامور منحصرة
 في الابداعات الثابتات من الجواهر المخدرة في السلسلة الطولية ، ولهذا قال بعض الدافين
 عن تمامية العالم الصادر من الله العظيم الحكم ايجاد عالم النقص فيه . - من قده .

فما حدث حادث في العالم، ولأنكوتن كائن، وكان قد استدعى طريق الاهتداء للمساكين من المنزل الأدنى الى الأعلى ولا الاستتار بنور القرب من الحق الأول بعد الاظلام بظلمة البعد منه .

وبالجملة قد كان قد امتنعت واستحالت مراتب سلسلة الرجوع الى الله بأمرادها وأحاديثها و الأصول البرهانية مما يبطل هذا العناية الالهية تأيها فظهر ان التحديد في العلوم والاحوال لضرب من الملائكة (وهم الكرام الكاتبون) سائق غير ممنوع ولا مستبعد فاذا اتصلت بها نفس النبي او الولي (عليهما الصلوات والسلام) وقرء فيها من الوحي مما اوحى الله به اليهم وكتب في قلوبهم فله ان يخبر بما رآه بعين قلبه وما سمع بادن قلبه من سرير اقلام اولئك الكرام ، فاذا اخبر به للناس كان قوله حقاً وصديقاً ، لا كقول المنجم والكاهن فيما يقولانه لاعن شهود كشفى يقيني بل بتجربة او ظن و نحو ذلك ، ثم اذا اتصلت نفسه بها تارة اخرى راي في تلك الاوضاع غير ما رآه اولاً وغير ما سبته الصور السابقة (١) والاسباب الطبيعية الموجودة في الطبقات العلوية

(١) هذا بظاهره مشكل على من ذهب اكثر الحكماء ، فانما الملك حتى جسمه لا يحدد حال فيه الا الاوضاع ، فالصور المنقوشة في نصوصها كيف تزول وتحدث فيها صور اخرى؟ وكذا ما قال لا يمكن العلم به لاحد لانه مما استأثره الله لانه ليس في الاسباب الطبيعية ما يوجبها لانه ليس في الاسباب الالهية ايضاً سوانح تعددته ، فالاولى ان يقال : لما كانت صور الكائنات منقوشة في النفوس الفلكية من جهة كونها مألوفة بحركاتها وادوارها وجميع ما يقع منها حتى التغيرات والارادات كما مر نقلاً عن الشيخ من لوازم حركاتها وادوارها - والملم بالعلم والمزوم ملا للعلم بالمعلوم واللزام يستلزمه خوابط كلية من مبادئها وقوانين احصيت في العالم العقلي هي انه كلما كان كذا من الحركات والاضلاع كان كذا من الحوادث في عالم الكون . ثم اذا كانت النفس الكلية الفلكية منتظمة بها و تعيل النفس المنظمة الفلكية الوصول الى كل نقطة لها ان تعلم لازم حركاتها باستثناء الشرطيات ، اي لكن كان كذا فيكون كذا ، نفس النبي والولي (عليهما السلام) اذا اتصلت بها علمت بالحوادث المتعاقبة صورها فيها ، ولكن في بعض الاحيان لا تشاهد الابصار الصور و بعض لوازم بعض الاوضاع ولا تشاهد بعضها آخر مما يمانه ، لان الاحاطة النامة بلوازم جميع الحركات والاضلاع للسيارات والثابتات ليست الا لعلام الفيوب ، ولا يمكن -

والسقية . بل مخالفاً لسوابق الصور والاسباب السماوية والارضية فيقال لمثل هذا الأمر : النسخ والبداء وما شبيهما ، ولا يمكن العلم به لاحد من النفوس العلوية والسعلية الأمن حبة الله المختصة به لانه مما ستأثرو . لانه ليس في الاسباب الطبيعية ما يوجهه ، ولا في الصور الاداكية و النفوش اللوحية ما يتدبره من قبل ، و لاجل ذلك ورد في احاديث اصحابنا الامامين عن ابي عبد الله عليه السلام ان الله علم من علم مكنون مخزون (١) لا يعلمه الا هو من ذلك يكون البداء وعلم علمه ملائكته ورسله وانبيائه فتحن نعلمه ، وعن ابي جعفر عليه السلام انه قال : « العلم علان ، فاعلم عند الله مظهر ون لم يتطلع عليه احد من خلقه ، وعلم علمه ملائكته ورسله ، فاعلمه ملائكته ورسله ، فانه سيكون لا يكتفب نفسه ولا ملائكته ولا رسله . وعلم عنده مظهر ون يقدم منهما يشاؤون غير منهما يشاء ويست منه ما يشاء » .

« قال الشيخ في كتابه المبدء والمعاد في فصل من المقالة الثانية معقود في مبدء التدبير للمكائن الارضية والانواع غير المحفوظة بهذه العبارة : « معلوم أن العناية بها ليست عن الاول ولا عن العقول المبريئة ، فيجب ان يكون لمبدء بعدها ، و هو اما نفس منبثة متعلقة بعالم الكون والفساد اما نفس سماوية (٢) وشبه ان يكون

« للغير بما هو غير . و معاديهما اثناء متفاوتة بل معاريج واحد منهم متفاوتة فمن ذلك النسخ والبداء وهو ما وعلى هذا جعل كلام المصنف (قدم) وفيه اجمال واختصار غير مغل - من قدم .

(١) الى قوله : « فمن علمه » فالاول هو الاحاطة بالجزئيات جميعا وبتحقق مقتضياتها ودفع موانعها ومعارضاتها طرأ ، والثاني هو العلم بالكليات المتحدة وبعض الجزئيات ، ولا ينافي هذا انه لا يعلم الغيب الا هو ، لان هذا ايضا يحول اشوقه وتوابعها اليه اللب - من قدم .

(٢) ان كان مراد بالنفس المتعلقة بعالم الكون والفساد وما هو متعلق بجميعها فالمحموع ليس موجودا عليه ، ولا نفس لها وراء النفوس الجبرئية ، وان كان المراد ما هو كنف النفوس روح الارواح فهو العقل الفعال وواف من وراءهم محيط عظم يمكن نفا ، وان كان المراد بها النفس المتعلقة بهرم غير منخرق وغير كائن وما سد - كما قال بعضهم في تصحيح الامداد الجسماني - فلي .

رأى الأكثر (١) انه نفس متولدة عن المعقول والانس السماوية وخصوصاً نفس الشمس او الفلك المائل وانهم دبر لما تحت فلك القمر بمعاونة الاجسام السماوية وبسطوع نور العقل الفعال و يجب على كل حال ان يكون هذا المعنى بهذه الحوادث مدركاً للحزنيات ، فلهذا السبب اظن ان الاشبه ان يكون هذه نفساً سماوية حتى يكون لها بجرمها ان تغفل وتغيب الحوادث احساساً يليق بها ، فاذا حدث حادث عقل الكمال الذي يكون له والطريق الذي يؤدي اليه ، فحينئذ يلزم ذلك المعقول وجود تلك الصورة في تلك المادة ، ويقال ان النفس المغيثة للداعين وغير ذلك هذه ويشبه

تقدير صحتهم هذا العالم في فناء عنها بنفس النور والطلب (١) على طريقة المروء ، بل بالنفوس القدسية النبوية والولوية التي لم تعمل الارض عنها طريقة عين ، ولولاها لما ساحت الارض باهلها ، ولهاذا العالم ، على انها ايضاً لا بد ان تامل في علومها وافعالها بالنفس السماوية و كون مبدء التدبير نفساً سماوية ايضاً - ونفس النبي والولي ولا سيما نفس خاتم الانبياء و الاولياء (ص) منسلة بها كما مر من المصنف (قده) ايضاً وان كان لوجه الا ان لهم (ع) مقامات باعتبار باطن ذواتهم ينهي ان يتصل النفس السماوية بباطن ذواتهم ولا سيما صاحب مقام دلي مع الله ، و اوصيائه الهادين الذين ورد فيهم : هم مكنت المواكن و محركت المتحركات .

ولعل مراده بالنفس : المتعلقة بـ عالم الكون والفساد وهذه النفوس القدسية النبوية والولوية المتعلقة اولاً بأبدان انفسهم (ع) ، ولكن ليست شمرى ما العاصي على الاداء بهذه العبادة ، وهل يحل اللسان بالاداء بما امر حنا به ؟ الاداء بل يتجلى بجلى اسمائهم ويحلو بفهم اوصالهم من قده .

(١) من منفرعات النفس المتعلقة بـ عالم الكون والفساد ، وليس قولاً ثالثاً ، وترجيح والشيخ ، هو القول الثاني اعني كونه نفساً سماوية ، وحديث التماس المالحي وحجه ، وأما عن المصنف (قده) فوجه ان النفس السماوية ليست عالية من كل وجه ، والنفس وان كانت سماوية يجوز عليها الانفعال من بعض الارضيات - من قده .

(١) القلوب (على ما عرفوه) هو الواحد الذي هو موضع ظرافه في كل زمان اعطاء الظلم الاعظم من لدنه ، وهو سرى في الكون واعيان الباطنة والظاهرة سريان الروح في الجسد ، و يده قبضات الفيض الاعظم ، و يسمى قوتاً حين انحاء الطلوف اليه ، ولا يسمى في غير ذلك الوقت قوتاً - اد .

ان يكون ذلك حقاً فإنه ان كان دعاء مستجاب فيكون سببه مثل هذا الجوهر وذلك لانه كلما يشاهد تغيرات المادة فيعقل صورة نظام الخير والكمال الذي يجب هناك فيكون ما يعقل (١) ، وكذلك يجوز ان يشاهد به لتغيرات الاحوال في سكان هذا العالم ، يحدث فيه منها تعقل للواجب الذي يدفع به ذلك النفس و الشريعة و يجلب الخير فيتبع ذلك التعقل وجود الشيء المتعقل ، فان عاين مثل هذا الجوهر يجب ان تكون بكل نفس وشر يدخل في هذا العالم واجزائه ليتبع تلك العناية عاين يلها من الخير و النظام فلا يجب ان يختص ذلك بشيء دون شيء ، فان كان دعاء لا يستجاب او شر لا يدفع فهناك شر لا نطلع عليه ، وعسى العناية لا توجه ، ومعنى العناية ما اوضحناه .

وقال في فصل آخر يليه معقود لبيان وجود امور نادرة عن هذه النفس حتى مغيرة للطبيعة : ولما كان تعقل مثل هذا الجوهر يشعه الصور المادية في المادة فلا يبعد ان يهلك به شريف او يتعشى به خبيث او يحدث تار او زلزلة او سبب من الاسباب غير المعتادة ، لان المواد الطبيعية يحدث فيها ما يعقله هذا الجوهر ، فيجوز ان يبرد حارها ، ويسخن باردها ويحرك ساكنها ويسكن متحركها فحينئذ تحدث امور لا من اسباب طبيعية ماضية ، بل دفعة عن هذا السبب الطبيعي الحادث ، كما أن اصنافاً من الحيوان او النبات التي من شأنها ان تتكون بالتوالد تتكون لاعلى سبيل التوالد عن اسباب طبيعية مشابهة لها ، بل على سبيل التولد ، ويحدث فيها صور حادثة جديدة لم تكن في مبادئها ، و يكون ذلك عن تعقل هذا الجوهر ، ولا يجب ان ينكر من احوال التدبير امور غير معهودة فيها مواد وعجائب اسبابها مثل هذا الذي وصفناه ثم قال في فصل آخر بعد كلام من هذا الباب : فوسمت أن طيباً حضرة مجلس ملك من السامانيين وبلغ من قبوله له ان أهله لمواكلته على المائدة التي توضع له في دار الحرم ، ولا يدخلها من الذكور داخل ، وانما يتولى الخدمة بعض الحوارى فبينما جارية تقدم الخوان وتضعه ادقوستها ربيع وضعتها الاتصاب وكانت خطيبة عند

الملك ، فقال للطبيب : عالجهافي الحال على كل حال ، فلم يكن عند الطبيب تدبير طبيعي في ذلك الباب يشفى بلامهلة ، ففزع الى التدبير التفساني وامران يكشف شعرها فما اغنى ، ثم امران يكشف بطها فماتت ، ثم امران يكشف عورتها ، فلما حاولت الجوارى ذلك نهضت فيها حرارة قوية اتت على الريح العاذنه تحلila فارتجعت مستقيمة سليمة (انتهت عباراته بالغاظه) .

(الفصل ١٤)

في استيفاف القول في استجابة الدعوات بوجه تفصيلي و دفع الاشكال المورد فيها

اما استبان بصيرتك استناد الموجودات كلها الى ارادة الله وقدرته وعنايته التي هي علمه بوجه الخير في النظام وارتباط اجزاء النظام بعضها ببعض وترتب المسببات على الاسباب فمن جملة اسباب الكون وعقله وجود الداعي ودعاؤه ، فكما ان من اسباب حصول الفعل وجود ربه تعالى ، وعلمه وقدرته وارادته واختياره ، فكذلك الدعاء والطلب من الله والالحاح والتضرع من جملة اسباب الاجاح وحصول المراد والمقترح باذن الله وملكوته ، وان الدعاء بما يقرع باب الملكوت ويؤثر في اسماع الملكوتين ، كما مر ذكره في الفصل السابق من وجود جوهر نصابي في عالم السموات متأثر ومؤثر في عالم الارض بنسخين بارد ، وتبريد حار ، وتحريك ساكن ، وتسكين متحرك ، وتبديل عنصر بعنصر بامداد له من فوق واعانة له من اشعة الجواهر العقلية ، متفعل مما يشاهد من احوال هذا العالم من طرق الاقات والمعاهدات لولم يجبر بما يؤدي الى الخير والصلاح ، فيحدث في ذاته وعقله المتفعل معقول الامر الذي به يدفع الشر ويحمل الخير ، فذلك الجوهر - كما مر - ليس غللا فعلا محضاً حتى لا يؤثر فيه شيء ، ولا متفعلاً محضاً حتى لا يؤثر في شيء ولو بامداد واعانة مما فوقه ، بل فاعل فيما دونه بوجه ، ومتفعل أيضاً مما دونه بوجه ، فلا يبعد ان يتأثر من دعوات المضطرين واستغاثة الملهوفين فيجيب دعائهم باذن الله ، ويقضى حاجاتهم ، وينجح طلباتهم ، وقد اشرنا سابقاً الى أن الذي يمنع

عليه التغير والافعال من كل وجه هو عالم الامر الكلي العقلي ، وكذا الذي ثبت و تحقق عند القوم أن العالي لا يلتفت الى السافل انما يراد به العالي من كل وجه ، او العالي من جهة علوه واما الجوهر التساني - وان كان من السماويات - فيمكن ان يتفعل عن احوال بعض الارضيات سيما النفوس الناطقة الشريفة منها فيلتفت الى اصباح طلبتها واجابة دعواتها ، وهذا لا يتنافى كونه عالياً عليها من جهة اوجهات اخر فما ورد في كلام «الشيخ» في التعليقات حيث قال : «وقد يتوهم ان السماويات تفعل عن الارضيات ، وذلك انا ندعوها فتستجيب لنا ، ونحن معلولها وهي علتنا ، والمعلول لا يفعل في العلة البتة ، وانما سبب الدعاء من هناك ايضاً ، لانها تبغش على الدعاء وهما معلولا علتواحدة» . فمنظور فيه كما اشرنا اليه ، فلا تكن من حزب المقلدين الذين لا يعرفون الحق الا بالرجال .

واما الاشكال بان ما يرام بالدعاء والطلب والسؤال والالحاح لانجاح بيله واعطاء فعله ان كان مما جرى قلم القضاء الارلى بتقدير وجوده و ارتسم لوح القدر الالهى بتصوير ثبوته فما الحاجة الى تكلف الطلب فيه وتجشم السؤال له وان لم يجر به القلم ولم ينطبع به اللوح فلم الدعاء وما فائدة الطلب ؟ لما يمتنع فيه حصول المدعى ونيل المبتغى فمن دفع بان الطلب والدعاء (١) ايضاً مما جرى به قلم القضاء ، و انظر به لوح القدر من حيث انهما من الملل والشرائط لحصول المطلوب المقضى المقدر .

(١) وايضاً الطلب والدعاء من اسباب سعادتك من جهة تذكرك الله (تعالى) ولهذا وحى

الى موسى (ع) ان يسئل الله (تعالى) ويطلب منه حتى ملح طامه ونعم ما قبل :

هر چند دعا گني اجابت نکم زیرا که هر ادمي از آن راهي گشت

فلو طلبت الصحة البدنية (مثلاً) في دعائك و لم تقض وطرك لم ير اليك الرؤف الذي هو

ارحم من اييك الشفيق مسلحتك فيها ، ومع ذلك حصل لك الصحة الباطنية لنفسك الناطقة ، حيث

انها كمادة سادجة في اول الامر وشيثة الشيء بالمودة ، واي نسبة بين ان يسهر اسماؤه الحسنو

سمائه العليا سورة ذاتك وبين ان يسير صور الكائنات الدائرة سورة ذاتك :

ده بود آن نه دل که اندر وي گاو و خر باشد و خياع و عقار بر نه

وبالجملة فكلما قضى وقد حصل امر من الامور فقد قضى وقد حصل اسبابه
 وشرائطه ، والا فلا اذا اراد الله شيئاً هياً اسبابه ، و من جملة الاسباب لحصول الشيء
 المدعوله دعاء الداعي و تضرعه و استكاثته . بل نسبة الادعية و التضرعات الى
 حصول المطالب و نيل المآرب في الاعيان كنسبة الافكار و التأملات الى حصول
 النتائج و المعلوم في العقول و الادهان ، فثبت أن الادعية و الادكار جدول
 من جداول بحار القضاء و باقية من سواقي انهار القدر «قال الشيخ» في تعليقاته :
 سبب اجابة الدعاء توافي الاسباب معاً للحكمة الالهية وهي ان يتوافي سبب دعاء
 رجل (مثلاً) فيما يدعو به وسبب وجود ذلك الشيء معاً عن الباري تعالى . فان قيل :
 فهل كان يصح وجود ذلك الشيء من دون الدعاء و موافاته لذلك الدعاء ؟ قلنا : لا ،
 لان علمهما واحدة وهو الباري وهو الذي جعل سبب وجود ذلك الشيء الدعاء كما
 جعل سبب صحة هذا المريض شرب الدواء و عالم يشرب الدواء لم يصح ، فكذلك
 الحال في الدعاء و موافاة ذلك الشيء له فله حكمه متوافياً معاً على حسب ما قد و
 قضى ، فالدعاء واجب و توقع الاجابة واجب ، فان ابعثنا للدعاء يكون سببه من هناك
 و يصير دعاؤنا سبباً للاجابة و موافاة الدعاء لحدوث الامر المدعو لاجله و هما معلولا علة
 واحدة و ربما يكون احدهما بواسطة الاخر .

وقال ايضاً : «ادالم يستحب الدعاء لذلك الرجل و ان كان يرى أن الغاية التي
 يدعو لاجلها نافعة . فالسبب فيه أن الغاية النافعة انما تكون بحسب نظام الكل لا
 بحسب مراد ذلك الرجل . و ربما ، لا يكون الغاية بحسب مراده نافعة فلذلك لا
 يصح استجابة دعائه» .

وقال ايضاً : «والنفس الزكية عند الدعاء قد يفيض عليها من الاول قوة تصير
 بها مؤثرة في العناصر فتطاولها العناصر متصرفة على ارادتها (١) ، فيكون ذلك اجابة
 الدعاء . فان العناصر موضوعة لفعل النفس فيها و اعتبار ذلك في ابداننا صحيح ، فاما

(١) كيف ؟ و ارادتها سارت منطوية في ارادة الله الصالحة اذ تركت ما تريد لما يريد ، و

يفعل ما يشاء و يخضع لما يريد . - من قد

ربما تخيلنا شيئاً فيتغير ابداننا بحسب ما يقتضيه احوال نفوسنا وتخيالاتها.

وقال ايضاً : «وقد يمكن ان يؤثر النفس في غير بدنها كما تؤثر في بدنها ، و قد تؤثر النفس في نفس غيرها كما يحكى عن الاوهام التي تكون لاهل الهند ان صحت الحكاية ، وقد يكون المبادئ الاول تستجيب لتلك النفس اذا دعت فيما تدعو فيها اذا كانت الغاية التي تدعو فيها نافعة بحسب نظام الكل».

وقال ايضاً : «كل دعاء فانه لا يمنع ان يستجاب ووجه اللامتناهية انه يكون معلوماً للاول وان كان بواسطة الداعي وكلما يكون معلوماً له فانه كان اذا لم يكن هناك معلوم آخر يمانعه ، ومعنى ممانعة المعلوم الاخر الذي يمانعه هو (مثلاً) ان يكون داع يدعو على انسان بالبوار ، و بواره يتم بفساد مزاجه و يكون معلوماً له ايضاً من جانب آخر ان ذلك المزاج يجب ان يكون صحيحاً . فلا يصح ان يكون الدعاء مستجاباً».

وقوله : «من جانب آخر» اي من اسباب ذلك المزاج وان علم من اسبابه انه لا يجب ان يكون صحيحاً كل الدعاء مستجاباً فلا يكون هناك ممانعة معلوم آخر ولذلك يجب ان لا يدعو احد على احد ، فانه لامحالة قد علم في سابق علمه ان هذا الداعي يدعو فاذا دعا دل على انه كان معلوماً له (١) وكل ما كان معلوماً له فلا يمنع وجوده .

وقال ايضاً : «الاول هو سبب في لزوم المعلومات له ووجوبها عنه ، لكن على ترتيب وهو ترتيب السبب والمسبب فانه عيب الاسباب وهو سبب معلوماته ، فيكون بعض الشيء مقدماً علميته له على بعض ، فيكون بعض الشيء مقدماً علمه له على بعض فيكون بوجه متاعلة لان عرف الاول معلولها ، وبالحقيقة فانه علة كل

(١) ادل الداعي عند قلبه على ان المدعو سيكون ، وكل ما يكون فهو معلول علمه (تمالي) و لاسيما ان الداعي الذي يستجاب دعوته ينبغي ان يكون جارماً بوقوع المدعو ، ثم هي هنا مقدمة معلومة بدقوله «لا يمنع وجوده» هي ان هذا رجم بالنيب ، لانه ادعاء تطابق علم الداعي لعلم الحق تعالى ، وليس كذلك ادلته بمانعه معلوم آخر كما مر من قبله.

معلوم (١) وسبب لان علم كل شيء ، ومثال ذلك ثبوت علة لان عرف العقل الاول ، ثم ان العقل الاول هو علة لان عرف لازم العقل الاول ، فهو وان كان سبباً لان عرف العقل الاول ولو ازمه فوجه ساد العقل الاول علة لان عرف الاول لو ازم ذلك العقل الاول ، و الامر في الدعاء كذلك فانه بالحقيقة هو السبب في دعاء الداعي وسبب الداعي ثم ان الداعي هو سبب لان عرف دعاؤه فانه بواسطة يكون الدعاء معلوماً لفيكون الداعي بوجه مناسباً لان عرف الاول دعاؤه ، وليس يؤثر الداعي بالحقيقة في الاول ، بل هو بالحقيقة المؤثر لا الداعي ، انتهى كلامه في التعليقات .

وستعلم من ذي قبل حيث يحين حينه حسبما ذهب اليه الحكماء ان نفوس الافلاك وما فيها عالمة بلوازم حركاتها واغراضها واشواقها ودواعيها وان كل ما يوجد (٢) في هذا العالم من الجواهر والاعراض والصور والمواد مقدر بهيئته وشكله ومقداره في عالم آخر متوسط بين العالمين : عالم العقول المحضة و الصور العقلية ، و عالم الاجسام الطبيعية و الصور المادية وقد بين « الشيخ » في سائر كتبه (كالشفاء و الاشارات) ان النفوس الساعوية ما فوقها عالمة بالجبريات ، وان التصورات والارادات المتجددة في هذا العالم لها اسباب ساعوية وارضية تتوافي فتتأدى اليها وتوجبها ، و كذلك الامور الطبيعية غير الراحنة الكائنة بعد ما لم تكن ، و كذلك القسريات ، و ان لازدحام هذه الملل (٣) و تصادمها واستمرارها نظاماً ينجر تحت الحركة الساعوية ، فاذا علمت الساعويات الاوائل منها بما هي اوائل وبيئة انجرارها الى الثانويات علمت الثانويات لامحالة ، وأن التصورات الساعوية ما كان منها اولي واخلق في نظام الوجود

(١) لان جميع الصور المرئية من مقده ، فانها منتقاة ، وايضا ما يح ، آلات مستعملات
دائماً لا يحتاج الى غيره . من مقده .

(٢) الاول منطب المشائين ، وهذا منطب الاشراقيين . من مقده .

(٣) اي الملل الارضية مطلقة تحت سيطرة الملل الساعوية واداملت النفوس الساعوية
الاولى اي الملل ساعوية كانت او ارضية علمت الثانويات اي المعلومات اذ العلم بالملل علة
للعلم بالمعلومات . من مقده .

واخرى واصح يفرضه الباري الاول ويوجد .

قال : وقد اتضح لك ان لتقوس الاجرام السماوية ضرباً من التصرف في المعاني الجزئية (١) على سبيل ادراك غير عقلي محض ، وأن لمثلها ان يتوصل الى ادراك الحادثات الجزئية ، وذلك يمكن بسبب ادراك تفريق اسبابها المعاملة و العاقبة الحاصلة من حيث هي اسباب ، وما تنادى اليه ، وانها دائماً تنتهي الى طبيعة او ارادة موجبة ليست اداة فائرة (٢) غير حادثة ولا جازمة ولا تنتهي الى القسرفان القسراما قسر عن طبيعة واما قسر عن ارادة واليها ينتهي التحليل في القسريات اجمع ثم ان الارادات كلها كائنة بعد عالم تكن ، فلها اسباب تتوافى فتوجبها فليس توجد ارادة بارادة و الالغى الى غير النهاية ، ولا عن طبيعة للمريد والالزمت الارادة مادامت الطبيعة . بل الارادات تحدث بحدوث عال هي الموجيات ، و الدواعى يستند الى ارضيات و سماويات وتكون موجبة ضرورة لتلك الارادات ، واما الطبيعة فانها ان كانت راحة فهي اصل ، وان كانت قد حدثت فلا محالة انها تستند الى امور سماوية و ارضية عرفت جميع هذا وان لازدحام هذه العلل وتصادمها و استمرارها نظاماً ينحدرت الحركة السماوية ، فاذا علمت الاوائل وحيث انجرارها الى الثانى علمت الثانى ضرورة فمن هذه الاشياء علمت أن التقوس السماوية و ما فوقها عالمة بالجزئيات و اما ما فوقها فعلمها بالجزئيات على نحو كلى ، واما هي فعلى نحو جزئى

(١) اعلمها القوة المنصفة . ولها ادراك المعاني الجزئية وادراك الصور الجزئية كما ان لها ادراك المعاني الكلية ايضاً وادراك القول المجردة ، التي يعمل لها التشبه بها اذ كما ان لها نقوساً جزئية منطبعة لها نقوس كلية ماقلة ، الا ان الكلام حينئذى علمها بالجزئيات من قده .
(٢) اي مجرد شوق وقوله « غير حادثة » اي غير مازمة كما ذكرنا سابقاً ان القوس يجرى مرماً اولاً وهو توطئ النفس على أحد الامرين بعد سابقة التردد ، والمرم يشد حتى يصير جزءاً و يزول التردد بالكلية ، ولكن قد لا يقارن القوس تمديداً يزول المزم والجزم لزوال شرط او وجود مانع للتميل مثلاً بخلاف الارادة الموجبة اذ لا يتخلف القوس منها ، وهو الجزء الاخير من الملة التامة قسماً . ثم لما حصره الشيخ اسباب الجزئيات في الطبيعة والارادات مع ان الاسباب القسرية ايضاً شيء . ما حصره بان القاسر ايضاً ارادة او طبع من قده .

كالمباشر (١) او كالممتد. أدى الى المباشر او المشاهد بالحواس ولا محالة انها تعلم ما يكون ، ولا محالة انها تعلم في كثير منها الوجه الذي هو اصوب والذي هو اصلح واقرب من الخير المطلق من الامرين الممكنين وقد بينا ان التصورات التي لتلك العلل مباد لوجودات تلك الصور هيها اذا كانت ممكنة و لم تكن هناك اسباب سماوية تكون اقوى من تلك التصورات ، و اذا كان الامر كذلك وجب ان يحصل ذلك الامر الممكن موجوداً لاعن سبباً منى ولاعن سبباً طبيعى (٢) فى الله — بل (٣) عن تأثير بوجه مآلهذه الامور فى الامور السماوية ، وليس هذا بالحقيقة تأثيراً ، بل التأثير لمبادى وجود ذلك الامر من الامور السماوية ، فانها اذا عقلت الاوائل عقلت ذلك الامر ، واذا عقلت ذلك الامر عقلت ما هو الاولى بان يكون ، و اذا عقلت ذلك كان ، اذ لا مانع فيه الاعداد علة طبيعية ارضية او وجود علة طبيعية ارضية ، و اما عدم العلة الطبيعية الارضية مثلاً ان يكون ذلك الشيء هو ان يوجد حرارة فلا يكون قوة مسخنة طبيعية ارضية ، فنلك السخونة تحدث للتصور السماوى بوجه كون الخير فيه ، كما أنها تحدث فى ابدان الناس عن اسباب من تصورات الناس وعلى ما عرفته فيما سلف . واما مثال الثانى فان يكون ليس المانع عدم سبب التسخين فقط ، بل وجود المبرد فالتصور السماوى للخير فى وجود ضد ما يوجب المبرد فى ذلك ايضاً يقسر المبرد كما يقسر تصورنا المفضى السبب المبرد فينا ، فيكون العرف فيكون اصناف

(١) مثل المشاعر الظاهرة او كالممتد الى المباشر مثل الحس المشترك او المعاهد

بالحواس مثل النفس المعاهدة للجبريات بالحواس منقده.

(٢) اى بولاهه فقط بل من علم وشموله بالممكن ، والاسباب الطبيعية السماوية واصحابها ،

او المتصوره هناك قد يكون الشيء عن التصورات وعلمها الفعلية لاعن الاسباب الطبيعية كما يصرح به فى التعليل منقده.

(٣) كلمة «بل» للترقى لالاسراب والمطوف عليه لكلمته بل . كما لكلمة «لا» فى قوله

ولا من سبب محقق ، لوضوحه ، اى : موجودا عن التصورات لامر كذا . و ايسا من تأثير مآلهذه المعنويات بل من كذا . والمراد ان الاسباب القاطنة الكونية باستعداداتها واستعداداتها مدخلة فى التكوينات لكون التأثير الحقيقى للعلويات كما من التطبيقات منقده .

هذا القسم احالات لا اموراً طبيعية لو الهامات تتصل بالمستدعى او بغيره او اختلاطاً من ذلك يؤدي واحد منها او جملة مجتمعة الى الغاية النافعة ، ونسبة التضرع الى استدعاء هذه القوة نسبة التفكير الى استدعاء اليان وكل يغض من فوق . وليس هذا هو منبع التصورات السماوية ، بل الاول الحق يعلم جميع ذلك على الوجه الذي قلنا انه يخلق به ، ومن عنده يتبدى كون ما يكون ولكن بالتوسط وعلى ذلك علمه ، فبسبب هذه الامور ما ينتفع بالدعوات والقراين وخصوصاً قراين الاستسلام فـ امور اخرى ولهذا ما يجب ان يخاف المكافاة على الشر وثبوت حقيقة ذلك يكون بظهور آياته ، وآياته هي وجود حقيته ذلك مزجرة عن الشر وثبوت حقيقة ذلك يكون بظهور آياته ، وآياته هي وجود حرياته وهذه الحال معقولة عند المبادئ فيجب ان يكون لها وجود ، فان لم يوجد فهناك شر لا يدركه اوسبب آخر يعاوقه ، وذلك اولي بالوجود من هذا ، ووجود ذلك ووجود هذا معاً من المعال .

ثم قال : «واذا شئت ان تعلم ان الامور التي عقلت نافعة مؤدية الى المصالح قد اوجدت في الطبيعة على النحو من الابداع الذي علمته وتحققته فتأمل حال منافع الاعضاء في الحيوانات والنباتات وان كل واحد كيف خلق ؟ وليس هناك سبب طبيعي ، بل مبدأه لا محالة من العناية على الوجه الذي علمته ، فكذلك ، فصدق بوجود هذه المعاني فانها متعلقة بالعناية على الوجه الذي علمته العناية تعلق تلك .
ثم قال : «واعلم ان السبب في الدعاء منا وفي الصدقة وغير ذلك وكذلك حدوث الظلم والاثم اما يكون من هناك ، فان مبادئ جميع هذه الامور تنتهي الى الطبيعة والارادة والاتفاق ، والطبيعة مبدأها من هناك ، والارادات التي لنا كالمبدأ ما لم تكن ، وكل كائن بعد ما لم يكن فله علة ، فكل ارادة لنا قلها علة تلك الارادة ليست ارادة متسلسلة في ذلك الى غير نهاية ، بل امور تعرض من خارج ارضية و سماوية ، والارضية تنتهي الى السماوية ، واجتماع ذلك كله يوجب وجود الارادة ، واما الاتفاق فهو حادث من مصاحبات هذه ، فاذا حلت الامور كلها استندت الى مبادئ ايجابها منزلة عن عند الله ، والقضاء من الله (سبحانه وتعالى) هو الوضع الاول البسيط ،

والتقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على التدريج كأنه موجب اجزاءات من الامور
السطوة التي تنسب من حيث هي بسيطة الى القضاء والامر الالهي الاول، انتهت عبارته.
اقول: قد تبعا كلمات «الشيخ» وعباراته لما فيها من فوائد جمعة في كيفية
ربط الاشياء الكائنة والمتجددة بمراداة الله وعلمه وعنايته المبراة عن وصمة التغير و
الافعال وعن نقيصة الفرض والالتفات الى السواقل وان كان المذكور من كلماته
... لا يعني من التفسير على ما في المصنف نفس رجون. الا انني امكن كتابته مساهيا (٢٠٦)

(١) اقول: لعل تعاشيه عن افعال السماويات عن الارضيات بها هي اربيات، واما عن
افعال السماويات من شيء في الارضيات فوق السماويات و الارضيات حامل للعلاقة الكبرى
مخلول لاجله الكل فله لا يتعاشي به.

(٢) في اطراف ما ذكرناه (رحمهما الله) مما اقتضت بسيرة تجري مجرى التوضيح والتقرير،
لكن الذي يهمنا هو ان تذكر ان هذه التماسيل مبنية على اصول فلسفية برهن عليها في الفلسفة،
واخرى طبيعية مأخوذة من الطبيعيات او الرياضيات على نحو الاصول الموضوع كوجود الافلاك
الكلية والجزئية المتحركة بمرركات ارادية دائمة، وكونها دوات نفوس دراكة، وانتهاء
التركيبات السلبية الى عناصر ايجابية، وغير ذلك، وقد اهدمت اركانها اليوم عن الابحاث
العلمية الحديثة.

والذي ينبغي ان يقال بالبناء على اصولنا المبرهن عليها في هذا الفن - مع النقص من
تلك الاصول الموضوعية - في استجابة الدعوات ونوادع المعاداة وما عابها من الامور على سبيل
الاحمال؛ ان من الثابت أن للوجود هوالم ثلاثة كاية مترتبة طولا وهي عالم المادة، والمثال
والمثل المجرد، والحوادث المادية مطولة للمثال، وهو مطول للمثل والنفوس الداعية اذا
أمنت في دعوتها بالتفرع والسؤال استعفت للاتحاد بمثل حوائجها في عالم المثال، ثم في العقل
فأثرت في المادة بالتصرف فيها وتسريتها نحو ما تريد وتسأل له وهو استجابة الدعاء وهذا ينتظر
من هذا البيان يمكن توجيه الكرامات وحوادث المادات.

واما البلايا والمصائب العامة (كالبول و الرلزل ونحوها مما يحدث عذابا او نكالا
للأمة) فالوجه فيها أن النظام العام الجاري في الكون نظام واحد مرتبط الاطراف ومتوافق
الاجراء وهو مرتبط الاظمة الخاصة الجبرية الحاكمة في كل نوع نوع، وذلك يكشف عن نوع

عن ان يتقل كل ما في السماويات من شيء مما في الأرضيات ، ونحن كثيراً ما حكمي لنا وشاهدنا نزول الفيث و حدوث مثل الزلزلة والخسف وظواهرهما من الرحمت الالهية والعقوبات القهارية مقارنة لادمية اهل الدعوات واقتراح ارباب العاجات و امثال ما يحكى عن الانبياء والاولياء (عليهم السلام) مما يجزم العقل بان في طبقة من المبادئ السماوية وخرب من ملائكة الله ارادة حادثة وانفعالا من بعض احوال الساذلين في عالم الارض (١) ، واستماعاً لدعوتهم ، والتفاتاً الى اجابتهم ، كما دل عليه كثير من الايات القرآنية دلالة صريحة غير قابلة للتأويل مثل قوله تعالى مخاطباً «ولنوح: ﴿١٢٢﴾ ان اصنع الفلك باعيننا (٢) ووحيننا» و«لموسى وهرون» عليهما السلام

— من الوحدة بين اجزاء الكون ، فلاستقامة حال كل من الاجزاء وفسادها تأثر في استقامة حال الباقي وفسادها ، ومقتضى طبيعة كل ان تقتضى في مسيرها ما يوافقها وتستقيم بحالها وان يتاوم ما يوجب خلاف ذلك كما ان البدن يهبط تحت نظام تنسب طبيعته وتنظمه نفسه ، واداء فسد حال بعض اعضاء الفعالة اخلت بذلك اعضاء سائر الاعضاء ، فتاومته الطبيعة واحذت في علاجه ، فان سادت حاله واستقامت فيها ، والاعضاء اوطقت طبيعته ، ثم انما السدة الاجتماعية المجردة في النوع الانساني وان كانت قروا بين عملية اعتبارية غير حقيقية لكنها تنتهي بالآخر الى الحقيقة ، فالطبيعة الانسانية بنظرها الالهية تقتضى لهذا النوع غاية و سعادة وتهدية الى سنن واحكام تنوسط بينه وبين سعادته وتصلح بالميل بها حاله ، وهي الدين الحق فللدين الحق ارتباط بالكون الماهم من جهة ارتباط طبيعة الانسان وفطرته بسائر اجزاء الكون ، فلنفس السدة الدينية بين الناس شيوع الظلم والمصيبة اثر في سائر اجزاء الكون العام ، فمن المروى ان تقاوم طبيعة الكل والميل المعاكسة في سائر الاجزاء بالملاج فانسلح بالاعتبه بالدمار والهلاك او النكال على حسب الاقتضاء والاستعداد ، ويتهى هذا الميل الى مثل مثالية ثم عقلية — طبعه.

(١) انقلت : لا انفعال ، لان علم النفس الكلية ينفصل من جهة علمها اولا باوضاعها التي هي الطل لهذه الكائنات من الدعوات والتضرعات . قلنا : المراد الادراك الذي به وقوعها المتصل بالادراك السابق لاسبابها ، وهذا الادراك المتأخر شرط ايضاً ، وهذا كادراكك حركتك قبل وقوعها ومع وقوعها — منقده .

(٢) هي النفوس السماوية ، و«وحيننا» تصوراتها — منقده .

«لا تخافا اني معكما اسمع وارى (١)» وللعلم عليه وآله السلام « فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه » .

«والثاني» ان «الشيخ» لم يذهب الى ان وجودات هذا العالم بحقائقها و مهيأتها موحودة في عالم اعلى من هذا العالم وجوداً سورياً مجرداً عن المواد وتقائصها و امكاناتها و ضرورها و اعدامها وتللماتها . بل انكر على الداهيين الى اثبات تلك الصور المفارقة كـ «افلاطن» و «سقراط» ومن قبلهما من اساطير العلم والحكمة وقد سبق منا اثباتها (٢) بالبيان المحكمي والحجة البرهانية . فكان عليه ان يحقق الامر (٣) في هذا للمقام و يعلم السرفى ارتباط هذه الامور الكائنة بمافى عالم القدر و مطابقتها اياه ومحاذاتها له تطابق النعل بالنعل وحذو القذ بالقذ . وكذا القياس في ارتباط مافى عالم القدر لما في عالم القضاء السبب ومحاذاته اياه واتحاده فيه . ولم يتيسر له ذلك اصلاً لانكاره اتحاد الماقل البسيط بجميع المعقولات ، و ذهوله

(١) صاعليه بالجرميات في مقام النفوس الفلكية ايضاً - سقده .

(٢) لقد تقدم وجه المناقعة فيها ، لكن ذلك لا ينافى اثبات مافى هذا العالم الادنى من الموجودات و آثارها في مافوقها من الموالم من جهة لزوم التطابق في مراتب الوجود ، وفي عالم المثال صور موجودات عالم المادة و آثارها على حسب ما يليق به ، وفي عالم العقل مافى عالم المثال - ط مدظله

(٣) ان قيل : كيف لم يحقق الامر ؟ وهو قائل بوجود الصور الجزئية للاشياء في النفوس المنظمة الفلكية وبوجود الصور الكلية في العقل وما فوقه .

قلت : نعم ولكن لا يعلم من مجرد هذا وجود حقائق الاشياء وماهياتها ولا سيما مع تصريح كثير من المشائين بمرضية الصور وكونها كيفيات . ومن الممتنعات عندهم كون بعض افراد حقيقة واحدة جوهرية وبعضها عرضة وبعضها مادياً وبعضها مجردة . كيف ودالشيخ الاشراقي . القائل مكالافسمى الصور اى المثل النورية والمثل المطلقة المستغرغ ومعنى احياء هذا الطريقة . يقول المصنف (نعمه) عليه : انه لم يعلم من كلامه ان المثل النورية الاغلاطوبتعل هي امثال للانواع الطبيعية او امثالات مناسبات لها ؟ كما مر في السفر الاول . وقد ذكر هذا البحث في كثير من كتبه وحينئذ فكيف يكون حال من ينادى بمرضيته ؟ - سقده .

عن كون البسيط الحقيقي يجب ان يكون كل الاشياء لا يعزب عنه شيء في الارض ولا في السماء ، ولهذا كان عنده علم الباري بالاشياء عبارة عن اعراض ورسوم متكررة قائمة بداته ، وكان يعتقد عن ذلك بان تلك العلوم وان كانت اعراضاً قائمة به لكن داته لا يتعمل منها ولا يستكمل بها ، لانها لوازم متأخرة وجودها عن وجود الذات ، بل كماله ومجده في ان يصدره عن ، لافي ان يوجد له ، وقد علمت بما في ذلك من التصور والخلل وافدولي الجود والفضل .

الموقف الخامس

في كونه تعالى حيا

الحياة التي تكون عندنا في هذا العالم تتم بادراك وفضل ، والادراك في حق اكثر الحيوانات لا يكون غير الاحساس . كذا الفصل لا يكون الا التحريك المكاني (١) المنبعث عن الشوق ، وهذان الاثران منبعشان عن قوتين مختلفتين : احدهما مدركة ، والاخرى محرركة فمن كان ادراكه اشرف من الاحساس - كالمقلد يحوم وكان فعله ارفع من مباشرة التحريك - كالابداع و شبهه - لكان اولي باطلاق اسم الحياة عليه بحسب المعنى . ثم اذ كان نفس ما هو مبدء ادراكه بعينه نفس ما هو مبدء فعله - من غير تغاير حتى يكون ادراكه بعينه فعله وابداعه - لكان ايضا احق بهذا الاسم لبرائته عن التركيب ، اذ التركيب مستلزم للامكان والافتقار لاحتياج المركب في قوا وجوده الى غيره . والامكان ضرب من العدم - المقابل للوجود - الموت - المقابل للحياة - والدثور المقابل للبقاء ، فالحي الحقيقي لا يكون فيه تركيب قوي وقد صح ان واجب الوجود بسيط الحقيقة احدى الذات والصفة ، فرداني القوة و القدرة ، وان نفس تعقله للاشياء نفس سدورها عنه ، وان معنى واحداً بسيطاً منه عقل

(١) هذا ايضا بحسب الفلذة ، فان التحريك الوضعي والكيفي والكمي وغيرها لها دخل

في الاعمال - ط م وظله .

للكل ومشتاً للكل ، فهو الحق واليق باسم الحياة من جميع الأحياء ، كيف ؟! وهو محيي الأشياء ومعطى الوجود وكمال الوجود - كالعلم والقعدة - لكل ذي وجود وعلم وقعدة .

وأعلم ان الصورة الإدراكية - التي تحدث قينا فتصير سبباً للصورة الموجودة الصناعية - لو كانت نفس وجودها كافية لأن تتكون منها الصورة الصناعية بأن يكون الصورة الإدراكية هي بالفعل مدع لها هي صورة له لكان الإدراك فيها بعينه هو القدرة ، فكنا قادرين من حيثنا عالمون وكان معلومنا ومقدورنا ذاتاً واحدة بلا تفاوت واختلاف ، ولكن ليس كذلك ، بل كثيراً نندرك أشياء ونشتاقها ولا قدرة لنا على تحصيلها ؛ والذي يمكننا تحصيله أيضاً (كالكتابة مثلاً) لا يمكن في تحصيلها إياه في العين نفس إدراكنا له ، ولكن يفتر مع ذلك إلى إرادة متحددة منبعثة من قوة شوقية تتحرك وتنشط منها معاً القوة المحركة المزاولة فتتحرك هذه القوة الفاعلة المزاولة لأصايب والآلات العضوية ، ثم تحرك تلك الآلات الطبيعية الآلات الخارجية ، ثم تحرك المادة الموضوعية لصناعتنا كالقرطاس أو اللوح في هذا المثال ، فلا جرم لم يكن نفس وجود الصور العلمية قدرة ولا إرادة ، بل كان القدرة قينا عند المبدء المحرك ، بل وليست الإرادة أيضاً قدرة ولا القدرة أيضاً فضلاً ، بل إمكان فعل وقوة تحصيل ، وتلك الصورة محركة للشوق والإرادة ، وهما محركان للقدرة ، وهي محركة للآلة المحركة للقابل المتحرك ، فتكون محركة لمحرك المحرك للشيء المتحرك وكل من هذه المحركات أيضاً لا يحرك غيره ، إلا أن يتحرك بعينه لكون الجميع مشوباً بالتصور والقيمة والعدم ، ولو فرض واحد منها تاماً قوياً في باب لا كثر في غيره ، في باب الفعل والإيجاد ، فالتصور الإدراكي (مثلاً) لو كان شديد الوجود قوياً الحصول لكان بعينه مرجحاً وداعياً للفعل وموجباً لإفاضته في العين ، وكان بعينه إرادة وقدرة ، وقد سبق القول بأن علمه بالنظام الاتم هو بعينه الإرادة التي له ، وتحقق أيضاً أن القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة للكل عقلاً هو مبدء الكل ، لا مأخوذاً عن الكل - وعقلاً هو وجود ذاته وعين إنيته لا أمر ذاتي على وجوده وهويته ، وإن هذا العقل الأول هو بعينه الإرادة الأزلية الخالية عن هوب فرض ولم يتسوى نفس

تلك الإرادة التي ينبعها وجود الموجودات ، كما يتبع عشق شئ بعشق لوازمه وآثاره ، فمن أحب شخصاً (مثلاً) أحب جميع لوازمه وآثاره وأفعاله على سبيل النعية ، والله يحب كل شئ ، مجعول منه تبعاً لمحبة ذاته . فهذه هي إرادته الخالصة عن الشين ، ومن اعتقد غير ذلك في حق إرادة الله فقد عدل عن منهج الصواب ، وألحد في صفاته وأسمائه فهكذا يجب أن يحقق معنى الحق في حقه ، أعني الإدراك الفعال ، فالإدراك كما علمتو العمل كما علمتو كلاهما شئ واحد جديد أو إضافي أو أثر أو . قد سبق أن الصفات الأولية للموجب كما أنها كلها موجودة بوجود واحد يستحق هذه الأسماء من جهة صدق معانيها عليه فكذلك الإضافية كلها ترجع إلى إضافة واحدة يستحق الأسماء الإضافية ، لصدق معانيها عليها ، فكما أن وجوداً واحداً في حقه علم وقدره وحيوة فكذلك إضافة ذلك الوجود إلى المجهولات عالمية وحالية ودرقية وصاعية وإرادة وجود وغير ذلك ، فإليك إذا تغطت بهامر من الأصول وحقت الصفات الواحبة علمت أن الصفة الأولى لواجب الوجود هي أنه أن موجود (١ - ٢) بحث لا يشوبه مية ولا نقص

(١) أنت تعلم أن الوجود الحقيقي البحث ذاته ، فإطلاق الصفة إما من باب المشاكلة للصفات الأخرى وإما باعتبار نفس المفهوم المتوحي مع قطع النظر عن المنون ، وفي المنطق يطلق الوصف العنوانى على أساسية الأيمان مثلاً ، والحق أن المراد من الصفة : الصفة الحقيقية ، أعني ليس لها مية ، وذكر الوجود البحث من باب ذكر الموضوع مع صفته وهو مثل قوله هذا الوجود مسلوباً عنه المشارك في الجنس ، والمراد من الجنس مساء اللغوى إذا الواحد عناء أنه لا مشارك له في النوع ، ولازمه تم صدق السلب هنا باعتبار اشتاء الموضوع في نفسه ، فيكون في ذكر الجنس اللغوى إشارة إلى نفس مطلق الشريك معطياً كان أو مائلاً أو مضابها أو مساوياً أو متناسباً أو غير ذلك - س. ق. د.

(٢) الأصول المسامية المبينة على أسئلة الوجود وودعته التشكيكية تأتي أن يعد الوجود ومعاله (تالي) كالملم والتدرة والحياة ، بل الوجود البحث هناك بعناء مفهوم الذات والهوية كما أن علمه وقدرته وغيرهما بعناء مفاهيم الصفات من العلم والتدرة وغيرهما ، وهذا غير كون الصفات عين الذات والذات عيها ، وذلك أن البراهين المثبتة للذات هي التي تثبت الوجود البحث ، فالمراد بهما واحد ، كما أن مسداتهما واحد بخلاف ما يثبت العلم والتدرة مثلاً ، فانهما يثبتان بمبدئيات الذات منهما ما غير مفهوم الذات وان كانت واحد مصداقاً فلا تسلم على مدخله ،

وامكان بوجه من الوجود . ولما الصفات الاخرى بعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود مع اضافة ، وبعضها هذا الوجود مع سلب ، وشيء منها لا يوجب كثرة في ذاته البتة . فاللواتي تغالط السلب كقول القائل : « انه احده لم يرد منه الا هذا الوجود نفسه ملاحظة انه مسلوب عنه القسمة بوجدهن الوجود » لا الى الاجزاء الكمية ولا الى الاجزاء الوحدية . كالمادة والصورة العينية والذاتية ولا الى الاجراء القولية كالجنس والفصل ، وكما اذا قلنا . انه واحد فرد لم نعن الا هذا الوجود مسلوباً عنه المشاركة في الجنس اذ في وجوب الوجود كما اذا قلنا انه عقل وعقل ومعقول لم نعن الا أن هذا الوجود مسلوب عنه « واذمخالطة المادة وعلاقتها مع اعتبار اضافة ما » هكذا في الشفاء

والحق عندنا ان هذا المعنى السلبى غير حل في مفهوم العقل والادراك و لزمه في الواقع ، بل الادراك عبارة عن وجود شيء لشيء وحصوره له ، و المادة و الماديات لاحضور لها في نفسها ولا شيء بحسب ذلك الوجود ، فلاجل عينيتها وعدم وجودها الجسمي يكون محمولا دائماً الابواسطة صورة اخرى له وجود حضوري و كلما كان الوجود أقوى كان الادراك أقوى فالوجود الأقوى هو الصور العقلية على درجاتها في القوة ، ثم المثل الخيالية ، ثم المثل الحسية ، واذا انتهى في الضعف الى ان يكون صورة مادية فيغيب عن الادراك ولا يقبل النيل و المشول . و اما اللواتي تغالط الاضافة فمثل قول القائل « الاول » لايمنى به الاضافة هذا الوجود الى الكل اضافة الناعلة او نحوها ، و كقوله « الآخرة » لايمنى به الا اضافة الوجود اليها اضافة القائية او شها ، وكما اذا قيل انه قادر لايمنى به الا انه واجب الوجود مضافاً الى أن وجود غيره يجب عنه وينحقق به . و اذا قيل « انه حي » لم يعم به الا هذا الوجود العقلي مأخوذاً مع الاضافة الى صورة الكل المعقولة ايضاً بالقصد الثاني كما سبق ، اذ الحي هو الدراك الفصالي (١) وهكذا القياس في سائر الصفات الالهية . وقد سبق بيان اتحادها

(١) فاخذ « الاضافة » في مفهوم « الحياة » باعتبار هذا التعريف الالهي « والاعمال تابعة »

هذين اللذين وهن من الصفات الحقيقية المحضة من قده .

فى الوجود فى حقه ، و كيفية كون الحقيقات منها نفس الذات الاحدية .

تبصرة فيها اشارة

واعلم ان حيوه كل شى انما هى نحد وجوده ، اذ الحيوه هى كون الشىء بحيث
يسدر عنه الافعال الصادرة عن الاحياء من آثار العلم والقدره ، لكن من الاشياء الحيه
ما يجب فيه ان يسبق هذا الكون كون آخر . ومنها ما ليس بجسم فيه ان يسبقه كون آخر .
فالقسم الاول كالأجسام الحيه ، فان كونها ذات حيوه اما يطرء عليها بعد
كون آخر له يسبق هذا الكون الحيوانى ، لان هذه الاجسام لو كان وجودها فى
نفسها هو بعينه كونها بحيث يسدر عنها افعال الحيوه لكان كل جسم حياً ، وان لم -
يكن كذلك - بل طرء عليها هذا الوجود لانها اجسام ، بل الامر آخر تخصصت به -
فهو المطلوب وليس اك ان تقول : ان هذا الكون (اى كون الشىء بحيث يسدر عنه
فعل الحيوه) هو الذى يقوم الجسم (١) لانا نقول : ان الذى ذكرت انما يصح وينصور فى
الجسم بالمعنى الذى هو باعتباره جنس ، لا بالمعنى الذى هو باعتباره ماده ، و كلامنا
فى الثانى اى فى ميهه الجسم مجردة عن الزوائد ، فان الوجود المحض بميهه الجسم
لا يتعلق له بالكون الحيوانى ، فهذا الكون امر رائد على وجود الجسم بما هو جسم .
واما القسم الثانى فهو فيما يخرج عن الاجسام ، فان ما ليس بجسم لا يمنع
فيه ان يكون وجوده بعينه هو كونه بالصفة المذكورة ، بل يوجب فى اكثر ما ليس
بجسم (٢) ان يكون وجوده هذا الوجود ، فان الجواهر المفارقة والصور المجردة
هذه صفتها اى كون وجودها بعينه هو حيوتها ، و ذلك لعدم تركيبها من ماده وسوره ،
لان وجودها وجود صورى لا يتعلق بامر بالقوه ، فالحيوة فيها يستحبا به يكون الشىء حياً ،
بل نفس حيينه اذ من المحال ان يصير الشىء بهذا الوجود هذا الوجود فيلزم توقف الشىء

(١) اى يقوم وجوده كما هو شأن الفصل المقسم للجنس لا ماهيته اذ قد علم جوابه من قبله .

(٢) وهو الواجب (تعالى) و الجواهر المفارقة واما بعض ما ليس بجسم كالهولى و

الجسمانيات من المقارنات للماده فهي ايضا ليس وجودها هذا الوجود بعينه من قبله .

على نفسه أو بوجود آخر وفيه خرق الفرض حيث فرضناه وجوداً معارقاً عن المادة القابلة لكون بعد كون وإيضاً ننقل الكلام إلى ذلك الوجود ويتسلسل ، بل الأمر في الحياة وظواهرها - كما علمت في باب أصل الوجود والمضاف والابن والمتصل ونظائرها وواجب الوجود - أولى بأن يكون حيوته عين وجوده لكونه بسيطاً للحقيقة وأعلم أن مفهوم الحياة غير مفهوم العلم والقدرة ، فهي كأنها مبدء لهو أكثر المتأخرين لما لم يعلموا الفرق بين المعنى والهوية اختلفوا في أن الحياة في حقه هل هي صفة زائدة على الإدراك والفعل أم لا ؟ ثم عولوا في إثباتها في حقه على أن الشريعة الحققة قد وردت (١) في أخلاقها عليه ، فلا بد من إثباتها لوجودها من الصفات الحقيقية .

والحق أن حكم الحياة كحكم غيرها من الصفات الكمالية في أنها من كمالات الموجود بما هو موجود ، وكلما هو كمال للموجود المطلق أو للموجود من حيث هو موجود من غير تخصص بامر طبيعي أو مقداري أو عددي فلا بد من إثباته لمبدء الوجود وفاعله ، إذ الفاعل المعطى للوجود و كماله أولى بذلك الكمال ثم لأشبهه في أن مفهوم الحياة غير مفهوم العلم والقدرة ، إذ يمكن أن يتصور دوحية لا يعلم (٢) وقتاً من الأوقات شيئاً بالفعل ، ولا يصدر أيضاً حركة ولا صنع منه في بعض الأحيان فلا يخرج عن كونه حياً ، فالحياة في حقا هو الكون الذي يكون مصدر الإدراك والفعل ، بقوة الإدراك وقوة الفعل كأنهما آلتان للكون المذكور وهو

(١) يمتنى لأدليل عقلي عند هؤلاء (وعم جماعة من المتكلمين) عليها سوى ما ورد في الشريعة كالسمع والبصر عندهم ، بل العقل يتبعها برغمهم ، لأن الحياة كيفية مراحية وهو متغافل عن الجسم فصلا عن المركب المراجى فكلمة وتم الفصل بين المتكلمين - س قدّم .

(٢) يمتنى أن الأدليل على المناجزة هو الانشكاك في التعلل ، ولولم يكن انشكاك في التعلل ، ودأتى الشيء بين الثبوت له ، فلا يرد أن كل شيء لا ينشكك عن علم أو إحساس أو تخيل ، وتوهم أو تعقل ولا أقل من علم الشيء متعبه وإيضاً المراد انشكاك الحياة عن الإدراك ، وهو أدراك الجرميات بالحواس الظاهرة والباطنة المتقابل للتعقل لا عن مطلق العلم - س قدّم .

مبدء لهما^١ ، إلا ان هذا لا يمكن في حقه لتعالیه عن اختلاف القوى والآلات
النفسانية ، فالحيوة كسائر صفاته من العلم والقدرة والارادة كلها في درجة
واحدة من الوجود ، ولكل هوية واحدة وتشخص واحد ، ومع ذلك فمفهوم الحيوة
غير مفهوم العلم ، وهما غير مفهوم القدرة ، وهي غير مفهوم الارادة كما مر مراراً بالبرهان
قائم على اثبات هذا المعنى الكمالی له على وجه اعلى واشرف ، كما انه قائم على اثبات
العلم والقدرة والارادة على وجه اعلى واشرف .

تنبیه - واما الذي ذكره نصير المحققين (قدس سره) في رسالة مسألة العلم
بقوله : والمستند في اثبات الحيوة هو أن العقلاء قصدوا وصفه بالطرف الأشرف من
طرفي النقيض ، ولما وصفوه بالعلم والقدرة ووجدوا كل ما لا حيوة له ممنوع الاتصاف
بهما وصفوه بها لاسيما وهي اشرف من الموت الذي هو ضدها (انتهى) فهو لا يخلو عن
خلل وقصور ، فان المستند الذي ذكره في غاية الضعف اذ ليس كلما هو اشرف
من طرفي النقيض (١) على مقابله مما يصح اثباته له ، فان الصلابة اشرف من الرخاوة ،
والحركة اشرف من السكون ، والكروية اشرف الاشكال ، بل الشرط في اتصافه
بالامر الكمالی الذي هو اشرف من نقيضه ان يكون ذلك الامر من العوارض الذاتية
للموجود بما هو موجود ، والافستحيل اتصافه به . فالحكيم الالهی الباحث عن صفاته
لا بد له في اثبات صفة الحياة له ان يحصل اولاً معنى الحيوة على وجه يصح ان يكون
عارضاً لمطلق الوجود كمالاً له ، ولا يستدعي عروضها لشيء على ذلك الوجه ان
يكون له استعداد خاص لوتخصص بنوع من انواع الموجود المطلق ، ولا ايضاً يكون

(١) لا يقال : المحقق (قدمه) ذكر وجهين . احدهما ان الحياة شرط العلم والقدرة واداً

اثبت المشروط له (تعالى) اثبت الشرط . وثانيهما ما ذكره بقوله «لا سيما» الخ وما ذكره المصنف
(قدمه) بطل الثاني خاصة . لانا نقول : بل يبطل الاول ايضاً ، لان المحقق (قدمه) اخذ الوصف
بالاشرف للموصف بالعلم والقدرة قبة ايضاً للتلايقال لموصف بالعلم والقدرة حتى يقال بوسمها
هو شرط الاتصاف بهما . وان كان الوصف بهما موجهاً بوجوده اخرى مقرر في «واضح
اخرى» ايضاً - من قدمه .

مما يستلزم عروضها كذلك له تكثراً أو تقيراً أو افتقاراً الى شيء . ثم اذا حصلها على ذلك الوجه فيثبتها لواجب الوجود لانه مبده ساير الموجودات وكمالاتها ، ومعطى الكمال المطلق اولى بذلك الكمال من غيره . واما الحديث الذى نقله عن عالم من اهل بيت النبوة عليهم السلام من انه فعل سعى عالماً وقادراً الا انه وهب العلم للعلماء و القعدة للقادين . وكلما ميزتموه باوهامكم فى ادق معانيه فهو مخلوق مثلكم مرتود اليكم والبارى (تعالى) واهب الحياة ومقدد الموت ، ولعل النمل الصغار توهم ان الله زبانيين (١) كمالها ، فانها تصور ان عندهما قيمان لمن لا يكونان له ، وهكذا حال العقلاء فى ما يصفون الله فيما احب والى الله المفزع ، (٢) فالحديث فى غاية الشرف والحقية ، وفيه اشارة (٣) الى المسلك الذى ذكرناه فى باب اثبات الصفات الكمالية له سبحانه من : انه واهب العلم و القعدة و الحيوة ، وهذه صفات كمالية لمطلق الموجود بما هو موجود ، والصفة الكمالية للموجود اذا وجدت فى المعلوم فلا بد من وجودها للعللة على وجه اعلى واشرف . واما الذى اشار اليه من قصور افهام العقلاء . فيما يصفون الله به عن درجة البلوغ الى معرفة حقائق الصفات فهو ايضاً مما لا خصوصية له بشيء من الصفات كالحيوة مثلا ، بل هو جار فى سائر صفاته فان الصفات الحقيقية كلها وزانها وزان صفة الوجود والوجود ، فكما أن من الوجود ما هو واجب بالذات مع كون مفهومه مشتركاً بين الموجودات فكذلك من العلم ما هو واجب الوجود

(١) تشية الربانى (بضم الاول) و(زبانيا) المقرب والنمل: قرناهما.

(٢) يعنى امر فوالله باله ، فهو صفة نفسه صفوة بنوره امر فوه . من فقه .

(٣) يعنى اياك ان تجعل كلامه (ع) على ما هم والمعتزلة القائمون بالنيابة فى الصفات ، وانه دع المبادئ وخذل النفايات ، فيكون قوله (ع) دهل سعى عالماً كقول من يقول دهل سعى عالماً الا ان فعل الافعال المعكمة قترتب على ذاته (تعالى) ما ترتب على صفة العلم لو كانت ولكن ذاته ثابتة عندها حاشى الجواب الالهى عن هذا الزعم الفاسد والراعى الكاسد ، بل الصفة مقولة بالاشكك كما ذكره . وليست منحصرة فى المعنى العالم بالغير ، فذلك الصفة المستقلة الواجبة المحقة حق الصفة ، صلب الصفة عنه لا صفة له اسلاً . من فقه .

بالذات مع اشتراك مفهومه بين العلم القديم والعلم الحادث ، وكذلك من القدرة ما هي قدرة قديمة واجبة ، ومن الإرادة ما هي إرادة قائمة بالذات مع الاشتراك المذكور ، وكذا الحكم في جميع الصفات الحقيقية المشتركة المعنى بين الواجب والممكن لكن طائفة من العقلاء (١) (وهم الذين عرفوا الحق بالحق ، وصفاته بصفاته لا بغيره من الممكنات) لغروجه من هذه النشأة التعسفية وفنائهم عن ذواتهم وهوياتهم وقيام القيمة في حقهم بهم يرون ما لا يراه سائر العقلاء ، وشاهدون ما لا يشاهد غيرهم .

الموقف السادس

في كونه تعالى سميعاً بصيراً

قد وردت في شريعتنا الحققة بل من ضروريات هذا الدين المبين (٢) المعلومة

(١) هذا شرح قوله « واليها الفزع » ، اننا نأثر الى اننا المراد بالعقلاء في قوله « وهكذا حال العقلاء » : اولوا العقول الجزئية المعبودة بالادعاء كما عبروا ولا ، بالادعاء . واما العقلاء اولوا الايدي والاسانهم لا ينفرونه الا بوسف نفسه وبه يستغفرون عليه ، وبه يدينه ما ينوله ، ونعم ما قبله ،

اذا رام حاشقها نظرة ولم يستطعها فمن لطفها

احاذله طرفاً وآهاه فكان البصير بها طرفها

والمراد من طبع شبهة والمطلوب : الذين يحدون التقاعد والثواني لسوء الفهم من هذا الحديث المركب ، فيحدون باب حصول المسارف الالهية مع ان الامام المصوم (سلام الله عليه) لم يردع العقول الصحيحة كما اوصى بل تخط الادعاء واداء بالعقلاء « بل نقول : العقول انما مردوعة بساها عقول بفرية لا بساها مكتحلة بنور الله (تعالى) وبساها معارء منه (تعالى) . وايضا كون المميزات بالمتول مخلوقة بساها شيء ومضون ، لا يصادم كونها مطابقة لنفس الامر بساها فيء وعنوان ، اذ لا وجود لها حيث سوى ظهور المبروف ، فلا موضوعية فيها حيث لا احكام انفسها اذ لا نفسية لها - منقده .

(٢) اوصار في هذه الاوان بحيث لا يحتاج الى الدليل في اثباته (تعالى) ، لان سروري

الدين كسروري العقل - منقده .

بالقرآن والحديث المتواتر والاجماع من الامة ان الباري سميع بصير ، واختلفوا في اندراجهما تحت مطلق العلم ورجوعهما الى العلم بالمسموعات والمبصرات ، او كونهما صفتين زائدتين على مطلق العلم . فبعض المتكلمين كاشيا حنا الامامية ومنهم «المحقق الطوسي» (ره) وك (الشيخ الاشعري) ومنا بيه وفقاً لجمهور الفلاسفة الذين لعلمه بالحزئيات وبما سوى ذاته من الهويات على الوجه المخصوص الوجودى اليهودى ارجعوهما الى مطلق العلم ، فاولوا السمع الى نفس العلم بالمسموعات ، والبصر الى نفس العلم بالمبصرات . وبعضهم جعلهما ادراكين حسيين اما براء على اعتقاد التجسم او مباشرة الاجسام فى حقه ، تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً ، او اعتقاد ان الاحساس فى حقه لبرائته عن القصور والافتقار الى الالة يحصل بذير آلة وان لم يحصل فينا لقصورنا الالاله . وهذا الكلام مجمل ان صدر عن عالم راسخ فى الحكمة يحتمل وجهاً صحيحاً الا ان كثيراً من اهل التكليم اهل الجدال لم يفتنوا ان الاحساس بهينه نفس التصور فى المدرك والمدرك جميعاً . والحاصل ان السمع والبصر له اما نفس الاحساس بالمعنى الذى عرفه الناس او مطلق العلم بالمسموعات والمبصرات .

والتحقيق ان السمع والبصر مفهومهما غير مفهوم العلم وانهما علمان مخصوصان رائدان على مطلق العلم ، وهما ايضا اذا حصل مفهومهما مما يصح عند العقل عروضه لمطلق الموجود بما هو موجود بحيث لا يستلزمان تجسماً ولا تغيراً ولا اشعاعاً فى عروضهما . فلا بد من اثباتهما له : فانك بعدما علمت ان مناط الجزئية والشخصية ليس مجرد الاحساس - حتى لا ينشخص شيء الا عند المحس - بل مناطها هو نحو الوجود الخاص وان الوجود والنشخص شيء واحد بالحقيقة متغاير بالمفهوم وانك قد علمت ان الحق يعلم الهويات الخارجية بشخصياتها على وجه يكون وجودها فى نفسها هو حضورها عنده ومعلوميتها له ، وهذا الشهود الاشرافى المتعلق بالمسموعات والمبصرات زائد

على مطلق لعلم بهما (١-٢) ولو على وجه كلي كما في العلم الارتسامي الكلي ، فشهود المسموعات سمع ، وشهود المبصرات بصر ، فقد علمت مما ذكرنا ان سمعه و بصره ليسا بحيث يرجعان الى مطلق العلم ، بل لوقال قائل عكس ذلك فيهما (٣) لكن اولى و اقرب الى الحق : بان قاله كما قال صاحب الاشراف - ان علمه راجع الى بصره لان بصره يرجع الى علمه .

(١) بل الشهود الاشرافي المنطقي بكل الموجودات سمع وبصر كما هو معاد كلامه الشيخ الاشرافي ، ان علمه يرجع الى بصره ، بل مفاد كلامه (قده) في مناقب الفيض .
انقلت : البصر تنطق بالأضواء والألوان ، والسمع بالاموات والكلمات ، فالتعويض الذي يقرأ في كلامه (قده) هنا وفي مبحث الإرادة مفي دفع شبهة قد استوثقها واستنج بها بعض مشايخنا الإمامية على ان الإرادة زائدة على ذاته مفي موقعه .
قلت : نعم البصر يستدعي الضوء واللون في البصر ، والسمع يستدعي كون المسموعات كلمات ، لكن المنعجة منبهة بين المدرك والمدرك ، فالصوت الذي يناسب بصره (تعالى) هو نور الوجوه الذي تنويره السموات والارض ، واللون الذي يناسبه هو ألوان الماهيات ، والكلمة التي تناسب سمعه هي كلمة وكنه الوجودية المنبهة الى الكلمات التامات و الناقصات كما سيأتي - من قده .

(٢) قد عرفت مما تقدم : ان هذا العهد الاشرافي المتحقق بحضور الموجودات وجوداتها عنده (تعالى) غير منحصر في الكينيات المسموعة والمبصرة ، بل امر الكينيات اهم من الملموسة والمسموعة والمنقولة وغيرها . وكذلك الجواهر ومائر المقولات و الامور التي لا تدخل تحت مقولة جميعها حاضرة عنده مفهودة له بالعلم الحضوري ، بل قد عرفت ان علمه (تعالى) حضوري كذلك لا سهيل الى اثبات العلم الحسولي فيه (تعالى) . وعلى هذا فلا وجه لارجاع بصره و سمعه الى العهد الاشرافي والعلم الحضوري ، و القول بكونهما علمين مخصوصين زائدين على مطلق العلم ، لصحة القول بأنهما من مطلق العلم و المراد بهما العلم بالمبصرات و العلم بالمسموعات - ط مدخله .

(٣) كان المراد ارجاع مطلق العلم الى البصر بتفسير البصر بالاشراف الحضوري و ارجاعه الى السمع بتفسير السمع بعهوده الموجودات من حيث انها كلمات له (تعالى) ط مدخله .

ايضاح عرشي

اعلم ان حقيقة الابصار ليست كما هو المشهور وفهمه الجمهور انه اما باطباع شعاع المرئي في العصور الحليدي واما له عند كما قاله الطبيعيون ولا يخرج الشعاع على هيئة مخروط بين العين والشيء - سواء كان الشعاع جسماً موجوداً في الخارج او شيئاً آخر - ولا كما احتاره الشيخ المقتول - من ان للنفس بواسطة البدن ووضعه بالقياس الى الصورة المادية يقع علم حضوري لتلك الصورة المادية ، اذ الكل باطل عندنا كما فصل في مقامه ' بل حقيقة الابصار عندما هي اشاء النفس (١) صورة مثالية حاضرة عندها في عالم التمثل (٢) مجردة عن المادة الطبيعية ونسبة النفس اليها نسبة الفاعل

(١) ما ذكره (قدم) في الابصار جري في مدركات سائر الحواس كالشمومات والمنذقات والملبوسات ، وهي جميعاً مدركة في الحس المشترك كما سيأتي في علم النفس ، ومدركات هذه الفروع من سنخ واحد ، وليس مادراك حضوري ، بل علم حصولي ، ومن الدليل على كونه حصولياً وقوع الغشا والغلط في البصرات و المشروبات و المشروبات وغيرها ، ولا يكفي في كون الابصار حضورياً تمثل الصورة المصورة هذه النفس لا يسلط الصورة العلمية أهم من الكلي والجزئي والمحسوس وغيره كذلك ، وانما الملاك في كون العلم حصولياً اعتبار حضور الماهية في الذهن بنفسها لا بوجودها الخارجى - طمطمطمة.

(٢) وكما انشأ النفس في مقام البصر صورة ذهنية مثلاً ، كذلك منشأ صور وعنده وجوده و لربوبه وصورها ، وليس انشأها على سهيل الاختيار والروية ، بل ضررها له وكون هذه الصور مثالية وفي عالم التمثل تكون صوراً سرقة بلا مادة لان المدرك لا يدان بكون وجوده للمدرك ، ولكن حدوثها وبقاؤها معروضة بحضور المادة ، وهذا وكونها مدركة للمفاهيم الظاهرة تمازج صور موجودة في عالم المثال لانها تدرك بالحس الباطن فهذهان العالمان المصوران ينداشتراكهما في التجرد في الجملة وامتيازهما عن عالم الصور المادية متمازجان بها ذكرنا كل من الآخر ، فلو سمي الصور المحسوسة المعروضة حضور المادة بعالم وهو قلياها والاخرى بعالم «المثال» لفرقا بينهما في الاسم ايضاً لكان حسناً وان كان كلا الاسمين مطلقين في القديم على التمثل المعلقة المسماة بالمعبر عن المنفصل ايضاً تشبيهاً بالخيال المتصل ثم ان الفرق -

المنشئ للفعل الى ذلك الفعل ، لانسبة القابل المستكمل بكمال الى ذلك الكمال .
وانما الحاجة في الابصار الى وجود هذه الآلة العنوية والى وجود الصورة الطبيعية
ووضع مخصوص بينهما وعدم امر حازي بينهما وغير ذلك من الشرائط ليست لان مطلق
الابصار لا يتحقق الا بهذه الشرائط والالما يتحقق الابصار في حالة النوم او نحوه ، بل
تلك لاجل أن النفس هي اوائل الطرة ضعيفة الوجود غير مستغنية القوام في وجودها
عن مادة بدنية وكذا في ادراكاتها ، فكما ان وجودها غير وجود البدن وان افترقت
اليه في الوجود فكذلك ادراكها البصرى ليس بهذا العضو وان افترقت اليه في
الابصار وكما ان لها ان تستغنى عن هذا البدن الطبيعى عند استكمالها ضرباً من الاستكمال
فكذلك لها ايضاً - في ان تدرك الاشياء ادراكاً جزئياً بصرياً او نحوه - ان تستغنى عن هذه
الاعضاء واتصالاتها .

وبالجملة قد اوضحنا هذه المسئلة حق ايضاحها - كما سيجيء ذكرها في مباحث
علم النفس بحيث لم يبق ريب لمن كان منصفاً قلب ذكى ان الابصار يتحقق بدون
الآلة واتصالها وبدون اتصال النفس ايضاً لكونها فاعلة للصورة المبصرة لا قابلة اياها .
فاذا ثبت ذلك (من ان النفس المجردة عن عالم الطبيعة تدرك الصور الجزئية
المبصرة بصرها الخامس الذى هو عين ذاتها) فعلم ان مطلق الابصار من عوارض
الموجود بما هو موجود ، ولا يوجب تجسماً ولا اتصالاً وتغيراً وهو كمال وفقدانه نقص
فالواجب (جل ذكره) اولى بذلك الكمال كما علمت . وكذا الكلام في السمع فان
الذى اشتهر بين الناس أن السمع انما يحصل بقرع او قلع عينين ولا بد فيه من تموج
الهواء الواصل الى عضو سمعى وفي باطنه صيب مفروش يؤثر فيه وصول الهواء المنموج
فتنقل منه النفس فتنبه بالاصوات والحروف والكلمات وتدد كها ليس كما قد روء و

- بين مذهبه (قده) ومذهب الطبيعيين - بعد اشتراكهما في كون البصر بالذات هو صورة اخرى
غير الصورة التى في المادة - ان الصورة عندهم قائمة بقوة النفس قياماً حلولياً و عنده قائمة
بالنفس قياماً سدوريا ، وان الصورة قائمة على القوى من واهب الصور عندهم ومن النفس عنده
لكونها من عالم القدرة والملكوت وقل الروح من امر ديمى - سيقده .

أثبتوه ، وخالفهم في ذلك طائفة من أكابر الحكماء القائلين بأن للإفلاك في حركاتها أصوات لذيذة ونغمات شريفة وإن « فيثاغورث » ساعد إليها بقرينه وسمع بلطف ذهنه نغماتها اللذيذة ثم دون بعد ذلك علم الموسيقى ومما يسه أن مطلق السمع لا يقتصر فيه إلى آلة طبيعية أو حركة هوائية أن الإنسان ربما يسمع في حالة النوم صوتاً شديداً (كصوت الرعد ونحوه) ويؤثر فيه تأثيراً عظيماً ليس بأقل من تأثير الصوت الواقع في الخارج ، وحالة النوم حالة اتصال النفس بعالم آخر وسيكشف لك في مباحث الكلام حقيقة هذا المطلب إن شاء الله تعالى والحمد لله أولاً وآخراً والصلوة على سيدنا محمد وآله الطاهرين .

إلى هنا تم القسم الأول من العلم الإلهي ، وينتقل القسم الثاني في الموقف السابع في أنه (تعالى) متكلم وما يشمل عليه من المعارف في تحقيق الكلام والكتاب . وقد بذلنا جهدنا في تصحيحه ومقابلته بالنسخ الخطية والمصححة بأيدي أساتذة الفن - شكر الله مساعيهم الجميلة - فخرج بحمد الله - خالياً عن الأخطاء الانزرازيه بدأً من البصر .

إبراهيم الأميني فتح الله الأمير

شعبان المعظم ١٢٨٦

فهرس ما في هذا الجزء

| الصفحة | العنوان | الصفحة | العنوان |
|--------|---------------------------------------|--------|---|
| | وجوب من الاشكال تودد على كلام المحقق | ٢ | مقدمة المؤلف |
| ٦٨ | الدواني | | الموقف الاول في الاشارة الى |
| ٧٨ | نقض كلام المحقق الدواني بوجه آخر | ١١ | واجب الوجود |
| | تقرير السيد السد (ره) لتوحيد | | الفصل (١) في اثبات وجوده والوصول |
| ٨٠ | الواجب تعالى | ١٢ | المعرفة ذات |
| | اخراجات المحقق الدواني على السيد | ١٣ | برهان المديفين وهو احد البراهين |
| ٨٢ | السد ودمها | ٢٣ | في ان حقيقة الوجود هي عين الواجب |
| | الفصل (٨) في ان واجب الوجود | | الفصل (٢) في الاشارة الى مناهج |
| ٩٢ | لا شريك له في الالهية | ٢٦ | اخرى للوصول الى هذه الوجهة |
| | طريق آخر لا يسلط في نفس العريك | | طريقة صاحب المطارحات في اثبات |
| ٩٢ | عنه تعالى | ٣٠ | الواجب نقضها |
| | الفصل (٩) في انه تعالى بسيط الحقيقة | | الفصل (٣) في الاشارة الى وجوه من |
| | من كل جهة ليس مؤلفة الذات من | ٢٢ | الدلائل ذكرها بعض المحققين |
| ١٠٠ | اجزاء وجودية عينية او ذهنية | ٣٩ | نقض كل من الوجوه المذكورة |
| ١٠٢ | طريق آخر لاثبات بساطته تعالى | | الفصل (٤) في الاشارة الى طرائق |
| ١٠٣ | طريقة اخرى لبيان بساطة الواجب | ٤١ | اخرى لا قوام |
| | الفصل (١٠) في ان الواجب الوجود | ٤٢ | مناهج الطهين في اثبات الواجب |
| ١٠٥ | لا فصل لحقيقته المتقدمة | ٤٧ | طريقة المتكلمين المبني على الصدق |
| | الفصل (١١) في ان الواجب الوجود | | الفصل (٥) في ان واجب الوجود انك |
| ١٠٧ | لا مفارقة له في اي مفهوم كان | ٤٨ | مهيته |
| | الفصل (١٢) في ان واجب الوجود | ٥١ | ابطال كون الواجب ذاتا مادية بتقرير آخر |
| ١١٠ | تمام الاشياء واليه يرجع الامور كلها | ٥٦ | مسك آخر في نفس الهيته عن الواجب |
| ١١٢ | تسهيل القول في انه تعالى تمام الاشياء | | الفصل (٦) في توحيد ونفي الشريك |
| | الموقف الثاني في البحث عن | ٥٧ | عنه في وجوب الوجود |
| | مقاته تعالى على وجه الموم | | الفصل (٧) في تنقيب الكلام بذكر ما افاده |
| | | ٦٢ | بعض المحققين وما يرد عليه |

| العنوان | الصفحة | العنوان | الصفحة |
|---|--------|--|--------|
| الفصل (١) في الاشارة الى اقسام الصفات | ١١٨ | الفصل (٦) في حال ماذهب اليه القائلون بالمثل العقلية وما ينسب الى قرقوريوس من اتحاد الماقل والمعتول | ١٨٨ |
| كلام الهروردي في تقي الاضافات والحيثيات المختلفة منه تعالى | ١٢١ | الفصل (٧) في حال القول بارتسام صور الاشياء في ذاته تعالى | ١٨٩ |
| الفصل (٢) في قصة اخرى رياضية للصفات الثبوتية | ١٢٢ | كلام الفينغ في انه تعالى لا يمثل الاشياء من الاشياء | ١٩٣ |
| الفصل (٣) فيما قيل من ان صفاته يجب ان تكون غنى ذاته | ١٢٥ | تربيه ما اورده ابو البركات والهروردي على كلام الشيخ | ١٩٩ |
| ما اورده المصنف على برعاجهم في عينية الصفات | ١٢٨ | تتبع ما اورده المصنف الطوسي على وجود الصور في ذاته تعالى | ٢٠٩ |
| الفصل (٣) في تحقيق القول بعينية الصفات الكمالية للذات الاحدية | ١٣٣ | بيان ان الاضافة بين الواجب و بين الاشياء اضافة اشراقية | ٢١٢ |
| شرح كلام على (ج) في تقي زيادة الصفات على ذاته تعالى | ١٣٦ | قدح العلامة الخفري في انتهاء الصور الالهية ودفه | ٢٢١ |
| الفصل (٥) ايضاح القول بان صفاته لحيثية كلها ذات واحدة لكنها مفهومات كثيرة | ١٤٥ | الفصل (٨) ما يتدح به في مذهب القائلين بارتسام الصور في ذاته تعالى | ٢٢٧ |
| الموقف الثالث في علمه تعالى | | في ان علمه تعالى بذاته يقتضي علمه بسلواته | ٢٣٠ |
| الفصل (١) في ذكر اصول ومقدمات يتلخ بها في هذا المطلب | ١٤٩ | كلام الفارابي في الجمع بين رأيي افلاطون وارسطو في علمه تعالى | ٢٣٥ |
| اتحاد المدرك و المدرك | ١٥٥ | الفصل (٩) حال مذهب القائلين بالعلم الاجمالي له تعالى بما سواه | ٢٣٨ |
| شكوك في اتحاد المدرك والمدرك واداحتها | ١٦٩ | اقسام علم الاتمان باقسام ثلاثة | ٢٤٢ |
| الفصل (٢) انهاء علمه تعالى بذاته | ١٧٢ | الفصل (١٠) حال القول بان علمه بالمادد الاول تنسبى وبغيره اجمالي | ٢٤٥ |
| الفصل (٣) في علمه تعالى بما سواه | ١٧٦ | الفصل (١١) حال المذهبين برهان علمه بالاشياء بالاضافة الاشراقية | ٢٤٩ |
| الفصل (٣) تنسبيل مفاهيم الناس في علمه بالاشياء | ١٨٠ | تمثيل علمه تعالى بالاشياء بعلم النفس وقواها | ٢٥٢ |
| الفصل (٥) في الاشارة الى بطلان مذهب الاشراق و مذهب ينسب الى اهل التصوف | ١٨٢ | | |

| الصفحة | العنوان | الصفحة | العنوان |
|--------|---|--------|---|
| ٣٢٠ | الفصل (٣) في دفع ما ذكره بعض الناس | ٢٥٦ | اعراضات ترد على كلام المحقق الطوسي في علمه تعالى |
| ٣٢٢ | الفصل (٤) مأخذاً آخر في اجال ان شأن الارادة الواحدة ان يتعلق باي طرف من طرفي الممكن وبأي ممكن من الممكنات | ٢٥٧ | الفصل (١٢) ذكر سريع الحق في علمه تعالى السابق على كل شيء حتى على السور الطمية القائمة بقاءه |
| ٣٢٥ | الفصل (٥) منعب المتكلمين في المرجح لارادة خلق العالم | ٢٥٨ | توحيد اصول لكونه تعالى بسيط الحقيقة |
| ٣٢٦ | معنى وجود الله في افداله تعالى | ٢٥٩ | كل الاشياء وهو منهج الحكماء |
| ٣٢٨ | الفصل (٦) في دفع بعض الاوهام من هذا المقام | ٢٦٠ | بيان كون تعالى بسيط الحقيقة كل الاشياء |
| ٣٣١ | كلام المحقق الطوسي في اتحاد الارادة والله | ٢٦١ | بيان منهج السلفية الكاملين في علمه تعالى |
| ٣٣٣ | الفصل (٧) في تفسير الارادة والكراهة | ٢٦٢ | نقل كلام معنى الدين الربى في كيفية علمه تعالى |
| ٣٣٧ | معنى الارادة والكراهة عند المعتزلة وما يرد عليه | ٢٦٣ | الفصل (١٣) في مراتب علمه بالاشياء |
| ٣٣٨ | معنى الارادة والكراهة عند المعتزلة وما يرد عليه | ٢٦٤ | معنى القضاء والقدر |
| ٣٣٩ | الفصل (٨) دفع ما ورد على اتحاد هذا لامور في حقه تعالى | ٢٦٥ | معنى الروح والقلم وانها من مراتب علمه تعالى |
| ٣٤٠ | شكوك مودة في ما يرد على الاتحاد والتعدد واداحتها | ٢٦٦ | معنى الروح المحفوظ |
| ٣٤١ | كلام الفقيه في في الادعاء ان الله تعالى | ٢٦٧ | معنى قوله (ع) وان له تعالى سبعين الف حجاب من نور ... |
| ٣٤٢ | كلام المحقق الطوسي في اثبات الفرض في علمه تعالى | ٢٦٨ | معنى العرش والكرسي |
| ٣٤٣ | الفصل (٩) اعتناء ما ذكره من الفرق بين ارادته وادانتها من طريق النقل | ٢٦٩ | تطابق المواقف بعضها مع بعض |
| ٣٤٤ | تحرير محل النزاع بين الاشاعرة والمعتزلة والحكماء | ٢٧٠ | الموقف الرابع في قدرته تعالى |
| ٣٤٥ | الفصل (١٠) في حكمته تعالى ومنايته وحدانيته وجوده | ٢٧١ | الفصل (١) في تفسير معنى القدرة |
| ٣٤٨ | الفصل (١١) في شمول ارادته لجميع الافعال | ٢٧٢ | في معنى القدرة عند الفلاسفة والمتكلمين |
| ٣٤٩ | | ٢٧٣ | الفصل (٢) في ان القدرة فينا من القوة وفيه تعالى من الفعلية |
| | | ٢٧٤ | الفرق بين قدرة القادر المختار و قدرة الموجب |
| | | ٢٧٥ | نفس كون القدرة فيه تعالى اجاباً |

| العنوان | الصفحة | العنوان | الصفحة |
|---|--------|---|--------|
| كلام الامامية والحكما في ارادته تعالى ٣٧١ | | انهاء الشيخ جميع الارادات الى ارادته تعالى ٣٩١ | |
| كيفية ارادته تعالى المعاصي من العباد ٣٧٢ | | الفصل (١٣) في تصحيح القول بنسبة التردد والابتلاء اليه تعالى ٣٩٥ | |
| ما يندفع به الشبه الواردة على خلق الاعمال ٣٧٥ | | الفصل (١٤) في استيفاف القول في استجابة الدعوات ودفع ما اورد عليها ٤٠٢ | |
| تمثيل افئدة تعالى بافعال النفس وقواها ٣٧٧ | | الموقف الخامس في كونه | |
| الفصل (١٣) حل بقية الشبه الواردة على الارادة القديمة ٣٧٩ | | تعالى حياً ٤١٣ | |
| ومنى وجوب الرضا بالقضاء مع ان المعاصي ايضاً من القضاء ٣٨٠ | | في الحياة الجسمانية عنه تعالى ٤١٧ | |
| وجبات سبب القصور اليه تعالى ٣٨٣ | | الموقف السادس في كونه تعالى | |
| كلام المحقق الخويسي في اثبات الاختيار للمبدء ٣٨٤ | | سبباً جبراً ٤٢١ | |
| اشكال آخر على الارادة القديمة و الجواب عنه ٣٨٨ | | حقيقة الاجبار عند المصنف (ره) ٤٢٤ | |

فهرس الانلام

- لا يخفى على المراجعين الكرام ان ما وضعناه داخل القوسين من ارقام الصحائف
فى الفهارس راجع الى التالىق فى ذيل الصحائف كما هو المرسوم فى الفهارس.
- ابن سينا ١٣- ٢١- ٢٧- ٢٨- ٤٠- ٦٢- (٦٦) ٦٧- ٧٣- ٩٦- (٩٧) ٩٨- ١٢٠-
١٣٢- ١٧٩- ١٨٠- ١٨٢- (١٩٣) ١٩٦- (١٩٧) ٢٠٠- ٢٠٨- ٢٠٢- ٢١٠- ٢١٤-
٢١٦- ٢١٩- (٢٣١) ٢٣٩- ٢٩١- ٣١٣- ٣٥٨- ٣٩٠- ٣٩٩- ٤٠٤- المحقق الطوسى-
(٢١) ٢٩ (٤٩) ١٦٨- ١٨١- ١٨٤- ٢٠٢- ٢٠٨- ٢١٠- (٢١٦) ٢١٧- ٢٢٦- ٢٣٢-
(٢٤٦) ٢٥٣- ٢٥٧- ٢٥٩- ٣٠٠- ٣١٠- (٣٣١) ٣٦٣- ٣٨١- ٣٨٤- المحقق السيد الداماد
٦١- (١١١) ٣٨١- ابن كمونة ٥٨- (٥٩) ١٨١- ٦٣- افلاطون (٤٥) ١٨١- ٢٢٧- ٢٠٩-
٢٣٢- ٢٣٥- ٢٣٦- ٣١٢- ابو نصر الفارابى ٢٧- ٦٣- ١٢١- ١٢٤- ١٨٠- ١٨٢- ٢١٨-
٢٣٥- ٢٣٥- جلال الدين الدوانى ٥٣- (٥٤) ٦٣- ٦٥- ٦٧- ٦٨- ٧٠- ٧٢- ٧٤-
٧٨- ٨٦- ٩٢- بهمنيار ٦٥- ١٨٠- ١٨٩- ٢١٢- ٢٨٦- الطباطبائى (٢٣)- (٢٧)- (٥٩)-
السيد الصدر الشيرازى ٨٠- ٨٣- ٨٤- ٨٦- عبد الرزاق اللاهيجى ٧٨- ٢٠٢- صدر الدين
الشيرازى ٢٢- ٤٥- ٥١- ٨١- شهاب الدين السهروردى ١٩- ٢٣- ٦٣- ٧٠- ١٢١-
١٥٦- ١٨١- ٢٠٣- ٢٢٣- ٢٤٩- ٢٦٦- ٢٥٦- ٢٧٠- المولى الرومى (١٠٩) (١٤٧)-
(٣٢٧) (٣٣٣)- ٣٨١- محبى الدين العربى ١٨١- ٢٨٦- ٢٨٩- (٣٢٧) فخر الدين
الرازى ١١٠- ١٨٩- ٣١٠- ٣٨٠- صدر الدين القونوى صاحب مفاتيح الغيب ١٨١-
فر فوريوس ١٨١- ١٨٢- ٢١٤- شيخ فريد الدين العطار (٢٣)- (١١١) ارسطاطاليس ٩٤-
٩٦- ٢٣٥- ٢٣٧- المحقق الخفى (١٢٩) ٢٢١- ٢٢٤- ٣٣٠- المعلم الاول و الثانى
١٣٢- ١٣٦- ٢٣٦- ٢١٧- ثامسطيوس والاسكندر ٩٧- ابوطالب المكى ١٢٠- عبدالله
الانصارى ١٣٦- ١٥٠- السلطان ابو يزيد ١٤٧- ارسطو ١٥٣- ٢٣٤- ابو البركات

البغدادى ١٩٩ - ٢٤٦ ابوالعباس اللوكرى ١٨٠ شمس الدين محمد الجيلانى (٢٢٠)
 انكسيمانوس الملطى ٢٢١ - ٢٢٢ - ٢٢٨ تاليس الملطى (٢٤٦) ابوالحسن الاشعري
 ٢٢٠ - ٣٢٥ ابوالقاسم الكعبى ٣٢٥ - ٣٢٦ المحقق الشريف ٢٢٥ - محمد بن يعقوب
 الكليني ٣٥٢ - شام ابن الحكم ٣٥٦ - قاضى عبدالجبار ٣٧٠ - صاحب ابن عباد
 ابواسحاق ٣٧٠

فهرس اسماء الكتب

الاشارات لابن سينا - ٢٧ شرح الاشارات للشارح الطوسي ٤٩ - ٧٤ - ٢٠٩ - ٢٣٢ -
 ٣١٠ التعليقات لابن سينا ٦٢ - ١٢٠ - ١٣١ - ٢١٤ - ٢١٦ - ٢١٩ - ١٣ الشفاء لابن
 سينا ٢٠ - ١٩٣ - ٢٢٧ اثولوجيا المعلم المشائين ٢٢٩ الكافي - التوحيد - العيون ٣٥٢
 المبدء والمعاد للمؤلف ٦١ - ٧١ المطارحات للعلامة السهروردي ٣٠ - ٦٣ - ١٩٩ - ٢٦١
 حكمة الاشراق للسهروردي - ٢٢٤ - ٢٩٩ - ٣٠٠ المباحث المشرقية لفخر الدين
 الرازى ١٧١ - ٢٣٣ رسالة الحدوث لشمس الدين الجيلانى - ٢٢١ الشجرة الالهية
 للشهرزورى - ١٨١ الفتوحات المكية لمحيى الدين - ١٨٤ - ٢٨٦ السماع الطبيعى
 لارسطوطاليس ٦٦ التحصيل لبهمنيار ٢٠٠ - ٢٠١ - ٢١٦ البيهق والسعادة لبهمنيار -
 ٦٥ حكمة العين للكاتبى ١٩ - الفصول للفارابى - ٦٣ شرح رسالة العلم للطوسي ٢٣١
 مصارع الفلاسفة للشهرستانى ٣٩ الوياكل النورية للدوانى ٦٣ - المعبر لايى البركات
 ١٩٩ كتاب النفس وشرح حيلتها

جمعدارى اموال مركز

جمعدارى اموال

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

